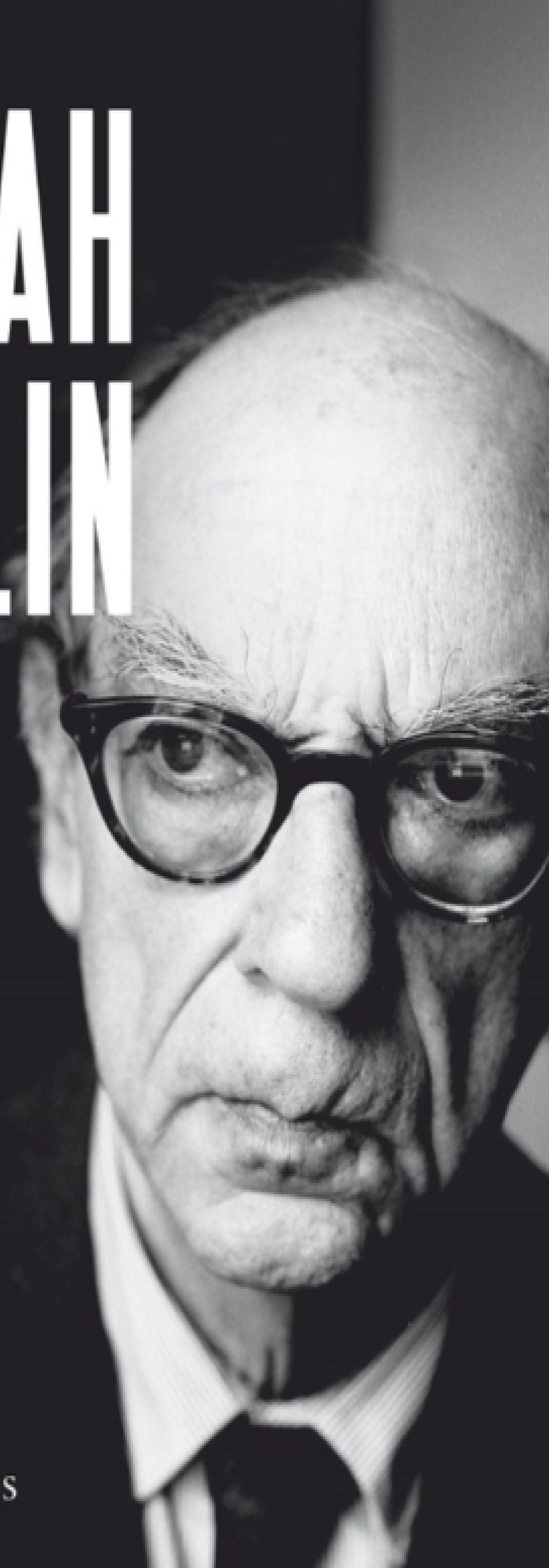
ISAIAH BERLIN

LEMNUL STRÂMB AL OMENIRII

CAPITOLE DIN ISTORIA IDEILOR

Ediție de HENRY HARDY



HUMANITAS

Isaiah Berlin (6 iunie 1909, Riga–5 noiembrie 1997, Oxford), filozof și istoric al ideilor britanic, a emigrat din Uniunea Sovietică în Anglia, împreună cu familia sa, în 1921. A studiat la St. Paul's School, în Londra, apoi, beneficiind de o bursă, la Corpus Christi College, Oxford. La Oxford a fost *fellow* al All Souls College, al New College, profesor de teorie socială și politică și fondator al Wolfson College. Filozofia lui politică este preocupată în primul rând de problema libertății și a liberului-arbitru în societățile din ce în ce mai mecaniciste și totalitare. În calitate de istoric al ideilor, a primit premiile Erasmus, Lippincott și Agnelli; a primit, de asemenea, The Jerusalem Prize pentru apărarea, de-a lungul întregii sale vieți, a libertăților civile. A fost Președinte al Academiei Britanice, înnobilat în 1957.
Scrieri principale: *Karl Marx: His Life and Environment* (1939), *The Age of Enlightenment* (1956), *Four Essays on Liberty* (1969; trad. rom. *Patru eseuri despre libertate*, Humanitas, 1996), *Russian Thinkers* (1978), *Concepts and Categories* (1978), *Against the Current* (1979), *Personal Impressions* (1980), *The Crooked Timber of Humanity* (1990), *The Sense of Reality* (1996; trad. rom. *Simțul realității*, 2004), *The Proper Study of Mankind* (1997; trad. rom. *Adevăratul studiu al omenirii*, 2001), *The Roots of Romanticism* (1999), *The Power of Ideas* (2000; trad. rom. *Puterea ideilor*, Humanitas, 2012), *Three Critics of Enlightenment* (2000), *Freedom and its Betrayal* (2002), *Liberty* (2002; trad. rom. *Cinci eseuri despre libertate și alte scrieri*, Humanitas, 2010), *The Soviet Mind* (2004), *Political Ideas in the Romantic Age* (2006).

Henry Hardy, *fellow* al Wolfson College, Oxford, este unul dintre legatarii literari (*literary trustee*) ai lui Isaiah Berlin. A editat (sau coeditat) multe cărți ale lui Berlin, inclusiv titlurile menționate mai sus, și o ediție în patru volume din corespondența sa. Este coeditor al cărții *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin* (2007), editor al volumului *The Book of Isaiah: Personal Impressions of Isaiah Berlin* (2009) și autorul lucrării *In Search of Isaiah Berlin: A Literary Adventure* (2018).

Printre romanele lui John Banville se numără *The Book of Evidence* și *The Sea*, pentru care a primit în 2005 Man Booker Prize, iar mai recent *April in Spain*. Vechi admirator al scrierilor lui Berlin, i-a recenzat multe cărți.

ISAIAH BERLIN

LEMNUL STRÂMB AL OMENIRII

CAPITOLE DIN ISTORIA IDEILOR

Ediție
de Henry Hardy

Cuvânt înainte
de John Banville

Traducere din engleză
de Andrei Costea

Cuprins

Cuvânt înainte de John Banville
Prefața editorului
Urmărirea idealului
Declinul ideilor utopice în Occident
Giambattista Vico și istoria culturii
Așa-zisul relativism al gândirii europene în secolul al XVIII-lea
Joseph de Maistre și originile fascismului
    Anexă: Violenţă şi teroare
Unitatea Europei și vicisitudinile ei
Apoteoza voinţei romantice: Revolta împotriva mitului unei lumi ideale
Nuiaua îndoită: Despre ascensiunea naţionalismului
Anexă la a doua ediție
    Istoria filozofiei a lui Russell
    Răspuns lui Robert Kocis
    Răspuns lui Ronald H. McKinney
    Scrisori

Lui Jon Stallworthy

[A]us so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.

Din lemnul strâmb al omenirii n-a ieșit niciodată ceva drept.
—IMMANUEL KANT[1]

---

1. Traducerea de mai sus este cea pe care IB o dădea în mod obișnuit. Una mai literală: „Dintr-un lemn atât de strâmb ca acela din care este făcut omul, nimic întru totul drept nu poate fi construit“, Immanuel Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, 1900–, vol. 8, p. 23, rd. 22; v. și p. 23, mai jos (vezi şi Kant, *Ideea unei istorii universale*, trad. de Traian Brăileanu, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1943, p. 71: „Din lemn aşa de strâmb cum e făcut omul nu poate fi cioplit nimic cu totul drept“ – n. red.). *Cf.* Eclesiastul 7, 13: „Socoteşte cu mintea faptele lui Dumnezeu; cine poate să îndrepte ceea ce El a strâmbat?“ (citatele biblice sunt preluate din *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994 – n. red.).

Cuvânt înainte
de John Banville

Isaiah Berlin este unul dintre cei mai entuziasmanți gânditori ai secolului XX. Eseurile cuprinse în acest volum, scrise pe parcursul a trei decenii, începând cu sfârșitul anilor '50 și până în anii '80, discută unele dintre cele mai importante subiecte ale vremurilor noastre. Entuziasmul derivă imediat din tonul unic al vocii lui Berlin, care în scris este același ca în sala de curs sau la microfon. Vorbea cu o rapiditate înspăimântătoare – Joseph Brodsky spunea că engleza lui era mai rapidă chiar decât rusa, „cochetând cu viteza luminii"[2] –, cu propoziții de o lungime și o complexitate rar întâlnite în afara paginilor lui Proust. Întotdeauna spunea însă direct ce gândea, iar ideile și intuițiile se rostogoleau cu o claritate sclipitoare. „Acest stil de a vorbi repezit și în salturi", scrie Michael Ignatieff, biograful său, „este un stil de a gândi: pe măsură ce vorbește, își delimitează propunerea și anticipează obiecții și nuanțări, astfel încât și propunerea, și nuanțările se desfășoară într-una și aceeași frază simultan"[3].

Rezultatul, pentru cititor și ascultător deopotrivă, e un fel de amețeală bizară, o senzație de spumoasă încântare intelectuală, de parcă ne-am roti într-un carusel minunat de gălăgios. Cine ar fi crezut că o carte cu subtitlul „Capitole din istoria ideilor" ar putea fi într-atât de amuzantă?

Încă de la început, Berlin a fost aruncat în toiul lucrurilor, și acolo a rămas pentru tot restul vieții. S-a născut în 1909 la Riga, fost port comercial hanseatic, capitala a ceea ce este azi Letonia și ceea ce constituia pe atunci o provincie a Imperiului Rus. Era singurul copil supraviețuitor al unui cuplu de evrei bogați care mai târziu s-au mutat la Petrograd – Sankt-Petersburg –, unde au trăit Revoluțiile din Februarie și Octombrie 1917. Tânărul Isaiah a păstrat amintiri vii ale acestor evenimente. În februarie, a fost martor când mulțimea antițaristă a invadat străzile, în drum spre Palatul de Iarnă, și, deși avea numai șapte ani, a înțeles ceva din euforia revoluționară care mătura orașul.

Experiența care l-a impresionat însă cel mai profund a fost o confruntare cu violența mulțimii, într-o zi spre sfârșitul Revoluției din Februarie, în timp ce era plecat la plimbare cu guvernanta. Își amintea că se oprise să privească un volum de Jules Verne de vânzare la o tarabă din stradă, când o bandă de bărbați a trecut în viteză pe lângă el, târând un polițist îngrozit ce urma să fie linșat. Michael Ignatieff scrie: „Mult mai târziu, în anii '30, când contemporanii lui erau intoxicați cu marxismul revoluționar, amintirea lui 1917 a continuat să lucreze în el, întărindu-i oroarea față de violența fizică și suspiciunea față de experimentele politice, adâncindu-i preferința de-o viață pentru orice compromis temporizator care să mențină ordinea politică la adăpost de teroare"[4].

În anii '30, familia Berlin se stabilise la Londra, unde emigrase în 1921. Isaiah avea unsprezece ani atunci când au ajuns în Marea Britanie, și nu vorbea aproape deloc engleză – știa vreo patruzeci de cuvinte, spunea el mai târziu, inclusiv versurile de la *Daisy Bell (A Bicycle Built for Two)* –, deși într-un an va deveni fluent în această limbă. A fost un student strălucit, mai întâi la St Paul's School (Londra) și apoi la Corpus Christi (Oxford). La 23 de ani este ales *fellow* al

Colegiului All Souls. Avea să-și petreacă toată viața la Oxford, cu excepţia anilor de război, când a lucrat pentru Serviciile Secrete Britanice din New York, apoi la ambasadele britanice de la Washington și Moscova. La sfârșitul războiului a cunoscut-o pe poeta rusă Anna Ahmatova, o întâlnire legendară, care urma să aibă repercusiuni de durată pentru amândoi și din cauza căreia Ahmatova a fost tratată tot mai dur de autoritățile sovietice.

Aceste aventurări în marile păduri sălbatice dincolo de luminișul tihnit al gândirii academice i-au atras o anumită dezaprobare din partea comunității filozofice profesioniste. Într-adevăr, toată viața a fost privit de înaltul consistoriu Oxbridge ca fiind întru câtva suspect, deși printre prietenii lui apropiați se numărau filozofii Stuart Hampshire, J.L. Austin și A.J. Ayer, care, chiar mai mult decât Berlin, era un *bon vivant* și un petrecăreț entuziast. Și a jucat cel mai important rol în înființarea, la 1966, a Wolfson College, Oxford, un proiect pentru care, așa cum remarcă Ignatieff, „Berlin a trebuit să dovedească o pricepere politică pe care prietenii lui nu ar fi bănuit-o niciodată“[5]. Fondurile pentru colegiu au venit din partea Fundațiilor Ford și Wolfson, aceasta din urmă înființată de Sir Isaac Wolfson, președinte al Great Universal Stores. Berlin a curtat și sedus ambele instituții; nu-i de mirare că o parte a corpului profesoral a ridicat din sprâncene.

Berlin activistul era inseparabil de Berlin filozoful. Era profund interesat și absorbit de lumea experienței obișnuite și credea cu tărie că datoria unui gânditor este să rămână mereu deschis la lecțiile istoriei și să se implice în politica generală a vremii. Rapoartele de la Washington în timpul războiului au devenit faimoase printre politicienii de la Whitehall sau de la Biroul de Război. Neavând nici un domeniu de expertiză sau o însărcinare specială la ambasadă, Berlin „era liber“, scrie biograful său, „să colinde în toate mediile oficiale din Washington, să ia prânzul, cina, să bârfească, și, o dată pe săptămână, să asambleze materialul pentru un *digest* al opiniei americane pe care îl trimitea la Foreign Office, și prin el altor ministere din zona Whitehall, inclusiv Biroului Cabinetului“[6]. Rapoartele lui săptămânale erau citite, printre alții, de Winston Churchill și ministrul de externe, Anthony Eden. Acestea erau versiunile oficiale; în mod clandestin, le trimitea prietenilor săi din Londra și o altă versiune, „de contrabandă“, cu bârfe care erau, spunea el, „prea uluitoare pentru cetățenii crepusculari de pe Whitehall“[7]. Imaginați-vă cum ar fi fost să primești, în mijlocul rațiilor, penelor de curent și bombardamentelor din timpul nopții, una dintre *aceste* misive incandescente de dincolo de ocean.

Berlin era deci un soi de amestec ideal între un filozof și un om practic de afaceri. Dar nu-și făcea vreo iluzie cu privire la ceea ce se putea realiza deopotrivă în sfera gândirii și acțiunii. „Putem face doar ce putem face: dar trebuie să o facem, în ciuda greutăților.“[8] Știa că era puțin probabil ca viziunea lui prudent melioristă asupra problemelor omenirii să dea palpitații tinerilor cu bune intenții, și că sigur nu avea să-i oprească pe „profeții cu armate în spate“[9]. Dar a continuat să susțină că „poate cel mai bun lucru pe care îl avem de făcut este să încercăm să promovăm un soi de echilibru, în mod necesar instabil, între diversele aspirații ale grupurilor divergente de oameni – să le împiedicăm măcar pornirea de a se extermina unul pe altul și, pe cât posibil, de a se răni unul pe altul“. Berlin recunoaște că „acesta nu este însă, *prima facie*, un program teribil de incitant […], nu este un strigăt de luptă pătimaș care să inspire oamenii la sacrificiu, martiriu și fapte eroice“[10]. Dar poate că este maximumul a ce putem face, și, ca atare, trebuie desigur făcut, așa cum chiar el spunea.

Preceptul central al filozofiei politice și sociale a lui Berlin este, ca orice principiu solid, cu totul și cu totul simplu, iar Berlin îl afirmă iar și iar pe tot parcursul operei sale. Crede în ceea ce el numește doctrina pluralismului, pe care o prețuiește în cel mai înalt grad. În primul eseu de aici, intitulat ironic „Urmărirea idealului", își stabilește o definiție limpede a ceea ce înseamnă pluralism:

> ideea că există multe scopuri diferite pe care oamenii le pot urmări rămânând în continuare pe deplin raționali, pe deplin oameni, capabili să se înțeleagă unul pe celălalt, să aibă compasiune unul față de celălalt și să se lumineze unul pe altul […]. Comunicarea în timp și spațiu între culturi este posibilă doar întrucât ceea ce face ca oamenii să fie umani le este comun tuturor și se așterne între ei ca o punte.[11]

Pericolul, desigur, este ca pluralismul să fie confundat cu relativismul – relativismul pur, am fi tentați să zicem –, și în „Urmărirea idealului", ale cărui idei principale își vor găsi ecou pe tot parcursul acestei culegeri, Berlin este hotărât să facă o distincție între cele două, și să ne facă să recunoaștem și să-i acceptăm distincția. Gânditori precum Vico și Herder, scrie el, și chiar mult-denigratul Machiavelli, susțin că membrii unei culturi pot să înțeleagă cu ușurință „valorile, idealurile, formele de viață ale unei alte culturi sau societăți, fie ea și îndepărtată în timp sau spațiu"[12]. Aceste valori „străine", „nefamiliare" ar putea fi considerate inacceptabile, „dar dacă [oamenii] își deschid suficient mințile pot pricepe cum cineva poate să fie pe deplin ființă umană, o ființă cu care se poate comunica, și în același timp să trăiască în lumina unor valori atât de diferite – care, cu toate acestea, pot fi văzute drept valori, scopuri de viață, prin înfăptuirea cărora oamenii se pot împlini"[13]. Aceasta este concepția pluralistă; relativismul este cu totul altceva: „înțeleg prin relativism o doctrină conform căreia judecata unui om sau a unui grup, fiind expresia sau afirmarea unui gust, a unei atitudini emoționale sau a unei perspective, este doar ceea ce este, fără vreun corelat obiectiv care să-i determine adevărul sau falsitatea"[14]. Așa cum insistă în altă parte, „Există o lume a valorilor obiective"[15].

Robert Silvers, editorul *New York Review of Books* și prieten bun cu Berlin, își amintește cum acesta îi povestea că într-o seară, la o masă în Oxford, oaspeților li s-a cerut să numească un personaj din trecut cu care și-ar fi dorit cel mai mult să ia cina. Berlin, fără nici o ezitare, l-a numit pe William James. Nu este surprinzător că cel ce a scris *A Pluralistic Universe* îi părea un tovarăș de cină ideal acestui adept recent al pluralismului. Ne reamintește de asemănările dintre aceste două figuri minunate, înțelepte și binevoitoare. James, la fel ca Berlin, a fost un filozof profund implicat în viața obișnuită a oamenilor, și Berlin ar fi fost cu siguranță de acord cu James, care recomanda „incompletitudinea, «mai multul», incertitudinea, nesiguranța, posibilitatea, faptul, noutatea, compromisul, remediul și succesul"[16] ca deziderate ale unei vieți împlinite și utile. Amândoi manifestau un entuziasm față de varietate și heterodoxie, o deschidere față de lume, exemplară și emoționantă totodată.

Ca toate cărțile incitante, *Lemnul strâmb al omenirii* își are eroii și antieroii ei, dar, dată fiind subtilitatea minții autorului și amploarea temperamentului său, aceștia variază în ticăloșia și eroismul lor, și uneori își schimbă chiar rolurile. Antologia este frumos construită – ce editor devotat, scrupulos și creativ are Berlin în Henry Hardy – și formează un arc clasic.[17] Cheia de boltă este eseul magistral despre Joseph de Maistre, unul dintre cele mai bune ale lui Berlin.[18] Această figură înspăimântătoare intrase oarecum într-un con de umbră până când Berlin, cu toate

rezervele și avertismentele cuvenite, l-a scos iarăși la lumina zilei pentru a ne umple de șoc și de groază. Scriere asupra căreia a lucrat vreme de mai multe decenii și pe care a lăsat-o deoparte în 1960 pentru revizuiri ulterioare care nu au mai fost făcute, eseul reconstruiește firele răsucite ale gândirii neîndurător de feroce a lui Maistre, deopotrivă atavică și profetică. Catolic ultramontanist, Maistre a aruncat blesteme elegant formulate asupra revoluționarilor, romanticilor, empiriștilor, liberalilor, tehnocraților, seculariștilor, egalitariștilor, păstrându-și simpatia numai pentru papă, sau cel puțin pentru papalitate, pentru iezuiți și pentru puținii antediluvieni rămași în viață, ca el – „*français, catholique, gentilhomme*“[19], așa cum îl descrie Berlin –, pe care poți conta că o să se opună spurcatului val modern. Eseul este splendid, în egală măsură înviorător și alarmant, și ni-l arată pe Berlin în cea mai bună formă, exhaustiv și lucid.

Oare a fost ultimul dintr-un șir lung, ultimul punct din măreața și melodioasa frază șerpuită pe care intelectualii evrei au scris-o încă de când Moise a coborât de pe munte purtând tablele legii? Una dintre cele mai admirabile trăsături ale sale era autodeprecierea lui nemiloasă și plină de umor, chiar dacă uneori avea un iz ușor nesincer. „Nu am nici cea mai mică încredere în nimic din ce scriu“, spunea unui corespondent. „Exact cum e cu banii – dacă ți-i faci singur, par falși.“[20] În cazul operei lui, noi, cititorii, avem privilegiul de a putea să nu fim de acord. Puține voci mai autentice și mai fascinante au răsunat în secolul însângerat căruia tocmai i-am supraviețuit, la mustață.

---

2. „Isaiah Berlin at Eigthy“, *New York Review of Books*, 17 august 1989, pp. 44–45, la p. 44.

3. Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life*, London/New York, 1998, p. 4.

4. *Ibid*, p. 24.

5. *Ibid*, p. 264.

6. *Ibid.*, p. 112.

7. Scrisoare de la H.G. Nicholas către Berlin, 21 mai 1943, citată la *ibid.*, p. 113.

8. 47, mai jos (orice alte numere simple de mai jos se referă tot la prezentul volum).

9. 27.

10. 80.

11. 38.

12. 37.

13. 37–38.

14. 116.

15. 38.

16. William James, *Manuscript Lectures*, Cambridge, Mass., 1988, p. 426.

17. Așa cum remarca Alan Bullock, cât de nimerit este ca un volum intitulat *Lemnul strâmb al omenirii* să se termine cu un eseu numit „Nuiaua îndoită“!

18. În 1960, a propus eseul la *Journal for the History of Ideas*, care practic l-a refuzat, cerând decupaje și revizuiri atât de drastice, încât a fost forțat să abandoneze încercarea de a-l publica. Așa cum remarca Henry Hardy, este ca și cum *Journal of Theology* ar refuza una dintre epistolele Sfântului Pavel pe motiv că ar fi prea repetitivă și ar trata prea multe idei familiare.

19. 130–131.

20. Scrisoare a lui Berlin către Jack Stephenson, 21 ianuarie 1963, citată de Ignatieff, *op. cit.* (vezi p. 11, nota 2), p. 262.

Prefața editorului

Să nu fii alfa, nici omega să nu fii.
—VISAT DE J.L. AUSTIN[21]

Această carte și-a început viața ca al cincilea din patru volume. La sfârșitul anilor ’70, în seria de patru volume care începuse sub numele colectiv de *Selected Writings*[22], am adunat majoritatea eseurilor pe care Isaiah Berlin le publicase și care nu apăruseră până atunci sub formă de carte. Multele lui scrieri erau răsfirate, adesea prin locuri obscure, majoritatea erau epuizate, și doar șase eseuri fuseseră până atunci adunate și reeditate.[23] Aceste patru volume, împreună cu lista publicațiilor sale inclusă într-unul dintre ele (*Against the Current*)[24], prima ediție a prezentului volum, un volum de lucrări mai scurte[25] și cinci volume în care am publicat mare parte din lucrările lui pe atunci inedite[26] au făcut mai accesibilă o mult mai mare parte din opera sa.

Prezentul volum – publicat pentru prima oară în 1990 și dedicat, ca și *Against the Current*, istoriei ideilor – a fost efectiv, chiar dacă nu formal, un volum suplimentar al seriei de *Selected Writings*. Conține un eseu de tinerețe care nu fusese niciodată publicat, trei eseuri scrise în anii ’80 și patru eseuri excluse din *Against the Current* din diverse motive pe care le-am explicat în prefața mea la acel volum: trei dintre acestea patru deveniseră din fericire disponibile între timp pentru reeditare colectivă; al patrulea, „The Bent Twig“ („Nuiaua îndoită“), omis doar pentru că era prea asemănător unui alt eseu cu aceeași temă din volum (naționalismul), are cu toate acestea un conținut distinct, și și-a câștigat un loc deplin în această companie diferită.

Eseul despre Joseph de Maistre, publicat aici pentru prima oară, a avut parte de o lungă gestație, începând din 1940, dacă nu mai devreme, și a fost lăsat deoparte în 1960 ca având nevoie de revizuire suplimentară, după ce fusese respins din motive de lungime și conținut de *Journal of the History of Ideas*. Cu toate acestea, eseul era aproape gata de publicare și avea un conținut atât de valoros, încât ni s-a părut potrivit să îl includem aici. Autorul a adăugat unele pasaje noi și a revenit asupra altora, însă eseul nu a trecut printr-o revizuire care să țină pe deplin cont de cercetarea ulterioară cu privire la Maistre; în orice caz, nu i-au fost afectate tezele centrale.

Detaliile publicării originale a eseurilor reeditate sunt după cum urmează:

„The Pursuit of the Ideal“, citit în versiune prescurtată la 15 februarie 1988 la ceremonia din Torino la care autorul a primit primul Premiu Internațional Senator Giovanni Agnelli „pentru dimensiunea etică în societățile avansate“, publicat privat de Fundația Agnelli (în engleză și italiană) și apărut și în *New York Review of Books*, 17 martie 1988.

„The Decline of Utopian Ideas in the West“, publicat la Tokyo în 1978 de Fundația Japoniei, retipărit în J.M. Porter și Richard Vernon (eds.), *Unity, Plurality and Politics: Essays in Honour of F.M. Barnard*, Croom Helm, London/Sydney, 1986.

„Giambattista Vico and Cultural History“, contribuție pentru Leigh S. Cauman *et al.* (eds.), *How Many Questions? Essays in Honor of Sidney Morgenbesser*, Hackett, Indianapolis, 1983.

„Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought“, apărut întâi în *British Journal for Eighteenth-Century Studies* 3 (1980), retipărit în formă revizuită în L. Pompa și W.H. Dray (eds.), *Substance and Form in History: A Collection of Essays in Philosophy of History*, University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1981.

„European Unity and its Vicissitudes“, cuvântare ținută pe 21 noiembrie 1959 la al treilea Congres al Fondation Européenne de la Culture la Viena, publicat sub formă de broșură de Fundație (în engleză și franceză) la Amsterdam în același an.

„The Apotheosis of the Romantic Will: The Revolt against the Myth of an Ideal World“, publicat în traducere italiană în *Lettere italiane* 27 (1975), apare pentru prima oară în forma originală în engleză în prezentul volum.

„The Bent Twig: On the Rise of Nationalism“, apărut în *Foreign Affairs* 51 (1972).

Întrucât aceeași temă sau teme asemănătoare figurează în contexte diferite, unele dintre discuțiile din aceste eseuri, la fel ca în celelalte volume, se suprapun inevitabil într-o anumită măsură. Fiecare eseu a fost scris ca element independent, nu se bazează pe capitolele precedente și nu le anticipează pe următoarele. În afara unor corecturi necesare, eseurile deja publicate reapar, în esență, în forma lor originală, cu adăugirea referințelor bibliografice acolo unde ele lipseau.[27]

În această ediție se adaugă anexa, care include atât scrieri neadunate înainte și care mi se pare că stau bine alături de conținutul principal, cât și scrisori care aruncă mai multă lumină asupra temelor sau eseurilor discutate. Recenzia plină de virtuozitate la *Istoria filozofiei occidentale* de Russell ne spune multe despre propria concepție asupra filozofiei și filozofilor despre care discută Russell și redă tranșant punctele forte și punctele slabe ale acestuia. Răspunsurile publicate pe care le-a dat lui Robert Kocis și Ronald H. McKinney, precum și scrisoarea către Beata Polanowska-Sygulska oferă o clarificare utilă a noțiunii lui de natură umană – felurile în care ea este comună tuturor, măsura în care diferă de la grup la grup, de la individ la individ. Relația, în gândirea lui Berlin, dintre identitate și diferență între oameni rămâne să fie stabilită pe deplin și clar, și aceste scrieri (printre altele) sunt o sursă importantă în acest sens. Scrisorile către Alain Besançon și Piero Gastaldo dezvoltă aspecte ale viziunii lui despre Joseph de Maistre, iar o scrisoare către Geert van Cleemput clarifică părerile lui cu privire la conștiința națională (benignă) ca opusă naționalismului (malign). Mulțumesc lui Al Bertrand pentru ajutorul acordat în selectarea lor.

Din moment ce această nouă ediție a fost revizuită, paginația diferă de cea a primei ediții. Asta i-ar putea incomoda pe cititorii care încearcă să urmărească referințele la prima ediție. Am publicat deci o concordanță a celor două, astfel încât referințele să se poată echivala: <http://berlin.wolf.ox.uk/published_works/cth/concordance.html>.

Titlul volumului vine (la sugestia mea) din pasajul favorit din Kant al lui Berlin (în traducerea pe care el o prefera): „Din lemnul strâmb al omenirii n-a ieșit niciodată ceva drept“[28]. Berlin a atribuit întotdeauna această traducere lui R.G. Collingwood, dar se pare că nu a lăsat neatinsă versiunea lui Collingwood. Citatul nu figurează în nici una dintre scrierile publicate ale lui Collingwood, dar printre scrierile lui nepublicate se găsește o prelegere despre filozofia istoriei, datată 1929, în care apare următoarea traducere: „Din lemnul răsucit al naturii omenești nu se poate face ceva drept“[29]. Probabil că Isaiah Berlin a luat parte la acel curs și a fost marcat de acest pasaj, care apoi i s-a copt în memorie.

Am primit ajutorul generos al multor cărturari în alcătuirea acestui volum. Roger Hausheer, fără a cărui pledoarie eseul despre Maistre nu ar fi fost inclus, m-a ajutat

și în alte feluri, prea multe și variate pentru a fi precizate. Leofranc Holford-Strevens a dat răspunsuri imediate la mai multe întrebări obscure asupra cărora aș fi petrecut altfel multe ore, în unele cazuri fără succes. Richard Lebrun mi-a împărtășit cu uimitoare generozitate și eficiență din vasta sa expertiză despre Maistre. Frederick Barnard a fost de mare ajutor în privința lui Herder și Locke. Pentru soluții la probleme precise le sunt îndatorat lui John Batchelor, răposatului Clifford Geertz, lui David Klinck, Jean O'Grady, John M. Robson și Cedric Watts. Soția mea de atunci, Anne, a recorectat manuscrisul cu bunăvoință. Pat Utechin, răposatul secretar al autorului, și-a oferit, ca de obicei, sprijinul generos și indispensabil. Dacă vreunul dintre cei numiți în acest paragraf au murit fără ca eu să o știu, îmi cer iertare umbrei lor pentru a nu fi semnalat acest fapt.

Henry Hardy
Heswall, aprilie 2012
(cu actualizări ulterioare)

---

21. „Pretending“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. suplimentar 32 (1958), p. 278, n.16 („Am visat un vers care ar putea fi un motto pentru o filozofie sobră“).

22. *Russian Thinkers* (co-editat cu Aileen Kelly), London/New York, 1978; ed. a II-a, London etc., 2008, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, London, 1978; New York, 1979; ediția a doua, Princeton, 2013, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, London, 1979; New York, 1980; ed. a II-a, Princeton, 2013 și *Personal Impressions*, London, 1980; New York, 1981; ediția a II-a adăugită, London, 1998; Princeton, 2001; ediția a treia, adăugită, London/Princeton, 2014. Prezentul volum a fost prima oară publicat la Londra în 1990 și la New York în 1991; ediția a doua, Princeton/London, 2013.

23. *Four Essays on Liberty* (1969), acum inclusă în *Liberty*, Oxford și New York, 2002, și *Vico and Herder* (1976), acum inclusă în *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, London/Princeton, 2000; ediția a doua, Princeton/London, 2013. Alte colecții apăruseră doar în traducere.

24. Versiunea tipărită cea mai la zi a apărut în prima ediție de la Princeton University Press (2001), dar este postată și într-o formă actualizată regulat în *The Isaiah Berlin Virtual Library*, <http://berlin. wolf.ox.ac.uk/>, și în formă interactivă pe site-ul oficial al Isaiah Berlin Literary Trust, *Isaiah Berlin Online*, <https://isaiah-berlin.wolfson. ox.ac.uk/>.

25. *The Power of Ideas*, London/Princeton, 2000; ediția a doua, Princeton, 2013.

26. *The Magus of the North: J.G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, London, 1993; New York, 1994 – acum inclusă în *Three Critics of the Enlightenment* (vezi p. 19, nota 3) – *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*, London, 1996, New York, 1997; ediția a doua, Princeton, 2019, *The Roots of Romanticism*, London/Princeton, 1999; ed. a II-a, Princeton, 2013, *Freedom and its Betrayal*, London/Princeton, 2002; ediția a doua, Princeton, 2014, și, în sfârșit, *The Soviet Mind*, Washington, 2004; ediția a doua, Washington, 2016, al cărei cuprins fusese în parte publicat înainte, uneori sub pseudonim. Există și o colecție din toate operele lui ce își propune să ofere „esența“ lui Isaiah Berlin: *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* (co-editată cu Roger Hausheer), London, 1997; New York, 1998; ed. a II-a, London, 2013.

27. În edițiile anterioare ale cărții nu apăreau referințe pentru „The Pursuit of the Ideal“ și „The Apotheosis of the Romantic Will“, eseuri publicate fără note în original. S-au adăugat referințe pentru includerea lor ulterioară în *The Proper Study of Mankind* (vezi p. 20, nota 3), și acum sunt adăugate și aici.

28. Pasajul original în germană, împreună cu o traducere mai literală, apare ca epigraf la p. 9.

29. Trebuie adăugat că, inițial, Collingwood a scris „strâmb“, ca apoi să taie (e încă

lizibil) și să înlocuiască cu „răsucit“. Înlocuirea ar putea fi ulterioară susținerii prelegerii; sau același pasaj ar fi putut fi folosit într-o altă prelegere, într-o altă versiune care nu ne-a parvenit. Probabil nu vom afla niciodată adevărul. Aș vrea să le mulțumesc lui W.J. van der Dussen, pentru că mi-a arătat unde să caut în manuscrisele lui Collingwood, și Teresei Smith, fiica lui Collingwood și executorul său literar, pentru că mi-a permis să citez această frază. Documentele lui Collingwood sunt depuse la biblioteca Bodleian, Oxford: cota pentru prelegerea respectivă, clasată „II (T.T. 1929)“, este „Dep. Collingwood 12/6“, și citatul apare pe foaia 3, reprodusă alăturat, din nou cu permi–siunea și prin bunăvoința Teresei Smith.

reconciliation of man's social and individualistic tendencies, ensuring him the greatest possible degree of individual freedom together with the greatest possible degree of social protection. Kant was no doubt thinking of Rousseau, who stated the problem of political theory thus:— "To find a form of association which protects with the whole common force the person & property of each associate, & in virtue of which everyone, while uniting himself to all, only obeys himself & remains as free as before" (Contrat social, I, vi). In civil society, he says, each man interferes with the rest only in such a way as to stimulate them to self-improvement, like trees in a wood, which by depriving each other of light & air compel each other to grow taller and develop long straight stems. But the development of such a civil society of free and equal persons is an exceedingly difficult matter, for man is a brute that needs a master to restrain and dominate his brutishness; but he can only have human masters, and the supreme master of all is still only a man. Out of the cross-grained timber of human nature nothing quite straight can be made. We cannot rely on finding perfection anywhere; and the problem of creating a society which shall genuinely protect everyone's rights must therefore be solved, not by a change of heart in men, but by the building-up of a system of international relationships governed by law. And the process of creating this system, once more, is set going by the operation of man's conflicting social instincts. War is an attempt — not an attempt on the part of men, but an attempt on the part of nature — to bring about new international relations by the destruction of the old, and so by degrees to approximate to a perfect international society. Kant seems to

Post-scriptum

Mulțumesc domnului profesor Reiji Matsumuto, traducătorul în japoneză al eseului „Joseph de Maistre și originile fascismului“, pentru că mi-a atras atenția asupra unei neclarități din nota 1, p. 171. Ar fi trebuit să precizez în mod explicit că doar primele zece cuvinte ale citatului sunt o parafrază la Montesquieu, care a scris „Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir de fruit, ils coupent l’arbre au pied, et cuillent le fruit“ („Când sălbaticii din Louisiana vor fructe, taie copacul de la rădăcină și le culeg“); la rândul lui, acest fragment este inspirat dintr-o scrisoare din 9 noiembrie 1712 a părintelui Gabriel Marest către părintele Germon, *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionaires de la Compagnie de Jésus* (Paris, 1702–1776), vol. 11, p. 315 (găsim o scurtă referință la ea, dar nu și citatul, într-o notă din *De l’esprit des lois*, încă de la prima ediție): „Nos sauvages ne sont pas accoustumer à cuiller le fruit aux arbres; ils croyent faire mieux d’abattre les arbres mêmes“ („Sălbaticii noștri nu obișnuiesc să culeagă fructe din copaci; preferă să doboare copacii“). Prin urmare, Maistre reia de fapt cuvintele lui Marest, poate neintenționat (a căutat oare pasajul?) și la mâna a doua. Restul remarcilor lui Maistre citate aici de IB ar putea avea origini similare, dar nu le-am dat de urmă.

Urmărirea idealului

I

După părerea mea, există doi factori care au format, mai presus decât oricare alții, istoria omenirii în secolul XX. Primul este dezvoltarea științelor naturii și a tehnologiei, fără îndoială cea mai mare poveste de succes a timpului nostru – acestuia i s-a acordat, din toate părțile, o atenție sporită. Celălalt factor constă, desigur, în marile furtuni ideologice care au schimbat practic viața întregii omeniri: Revoluția Rusă și urmările ei – tiranii totalitare, deopotrivă de dreapta și de stânga, și exploziile de naționalism, rasism și, pe alocuri, bigotism religios, pe care, în mod destul de interesant, nici măcar unul dintre cei mai perspicace gânditori sociali ai secolului al XIX-lea nu le-a prezis vreodată.

Atunci când, peste două sau trei secole (dacă omenirea va supraviețui atât), urmașii noștri se vor uita înapoi la epoca noastră, aceste două fenomene vor fi, cred eu, socotite caracteristicile remarcabile ale secolului nostru – cele care trebuie să fie cel mai mult explicate și analizate. Dar e bine să ne dăm seama că aceste mari mișcări au început ca idei în capetele oamenilor: idei despre ceea ce au fost, sunt, pot fi și s-ar cuveni să fie relațiile dintre oameni; și e bine să ne dăm seama cum au ajuns aceste idei să fie transformate în numele viziunii unui scop suprem în mințile conducătorilor – mai ales în mințile profeților cu armate în spate. Aceste idei formează substanța eticii. Gândirea etică constă în examinarea sistematică a relațiilor dintre oameni, a concepțiilor, intereselor și idealurilor din care iau naștere felurile oamenilor de a se trata unul pe celălalt și a sistemelor de valori pe care sunt bazate astfel de scopuri de viață. Aceste credințe despre cum trebuie trăită viața și despre ce ar trebui să fie și să facă bărbații și femeile sunt obiecte ale cercetării morale; iar aplicate grupurilor și națiunilor, și chiar omenirii ca întreg, ele sunt numite filozofie politică, care nu este nimic altceva decât etica aplicată societății.

Dacă speranța noastră este să înțelegem lumea adeseori violentă în care trăim (și nu ne putem aștepta să fim în stare să acționăm rațional în lume și asupra ei dacă nu încercăm să o înțelegem), nu ne putem limita atenția doar la marile forțe impersonale care acționează asupra noastră, fie ele naturale sau artificiale. Scopurile și motivele care călăuzesc acțiunea umană trebuie să fie privite în lumina a tot ceea ce cunoaștem și înțelegem; rădăcinile și creșterea lor, esența și mai ales validitatea lor trebuie examinate critic, cu toate resursele intelectuale de care dispunem. Pe lângă valoarea intrinsecă a descoperirii adevărului despre relațiile umane, această nevoie urgentă face din etică un domeniu de primă importanță. Numai barbarii nu sunt curioși de unde vin, cum au ajuns să fie unde sunt, unde pare că merg, dacă doresc să meargă acolo, și dacă da, de ce, și dacă nu, de ce nu.

Mi-am petrecut patruzeci de ani din lunga mea viață încercând să-mi clarific cercetările asupra varietății ideilor despre concepțiile de viață care înglobează astfel de valori și scopuri. Mi-ar plăcea să spun ceva despre cum am devenit captivat de acest subiect și în special despre un moment de cotitură ce mi-a schimbat ideile despre miezul problemei. Într-o anumită măsură, ceea ce urmează va ajunge inevitabil să fie întru câtva autobiografic – pentru asta îmi cer scuze, dar nu știu cum aș putea face altfel.

II

Când eram tânăr am citit *Război și pace* de Tolstoi – mult prea devreme. Adevăratul impact al acestui mare roman asupra mea a venit abia mai târziu, odată cu cel al altor scriitori ruși, romancieri sau gânditori sociali de pe la mijlocul secolului al XIX-lea. Scriitorii aceștia au ajutat mult la conturarea perspectivei mele. Mi se părea, și încă mi se pare, că scopul lor ultim nu era să reprezinte realist viețile și relațiile dintre indivizi, grupuri sau clase sociale – nu o analiză psihologică sau socială de dragul analizei –, deși, firește, cei mai buni dintre ei au reușit tocmai asta, și într-un fel incomparabil. Abordarea lor îmi părea una esențialmente morală: îi interesa mai ales ce anume era responsabil pentru nedreptate, oprimare, falsitate în relațiile umane, captivitate, fie ea între niște ziduri de piatră sau în conformism – supunerea fără crâcnire sub jugurile făcute de oameni –, orbire morală, egoism, cruzime, umilire, slugărnicie, sărăcie, neajutorare, amară indignare, disperare din partea atâtora. Pe scurt, îi interesau natura acestor experiențe și rădăcinile lor în condiția umană: condiția Rusiei în primul rând, dar, implicit, a întregii umanități. Și, de cealaltă parte, doreau să afle ce anume ar putea aduce pe lume opusul acestora, o domnie a adevărului, iubirii, sincerității, dreptății, siguranței, a relațiilor personale bazate pe posibilitatea demnității umane, a decenței, independenței, libertății, împlinirii spirituale.

Câțiva, printre care Tolstoi, au găsit ce căutau în perspectiva oamenilor simpli, neîntinați de civilizație; ca Rousseau, Tolstoi voia să creadă că universul moral al țăranilor nu era diferit de cel al copiilor, nedistorsionat de convențiile și instituțiile civilizației, izvorâte din viciile umane – lăcomie, egoism, orbire spirituală; că lumea ar putea fi mântuită dacă oamenii ar putea să vadă adevărul care le stă dinainte; de s-ar uita numai, l-ar găsi în evangheliile creștine, în Predica de pe Munte. Alți ruși își puneau credința în raționalismul științific sau într-o revoluție socială și politică bazată pe o teorie adevărată a schimbării istorice. Iar alții căutau răspunsuri în învățăturile teologiei ortodoxe, în democrația liberală occidentală sau într-o reîntoarcere la vechile valori slave, ocultate de reformele lui Petru cel Mare și ale succesorilor săi.

Toate aceste perspective aveau în comun credința că existau soluții la problemele centrale, că aceste soluții puteau fi găsite și, cu efort suficient și altruist, puse în practică aici, pe pământ. Toți socoteau că esența ființei umane era că putea alege cum să trăiască: societățile puteau fi transformate în lumina unor idealuri adevărate în care să se creadă cu destulă fervoare și dedicație. Chiar dacă uneori considerau (ca Tolstoi) că omul nu este cu adevărat liber, ci determinat de factori pe care nu-i poate controla, știau prea bine (așa cum știa și el) că, dacă libertatea este o iluzie, este una fără de care nu putem trăi ori gândi. Toate acestea nu făceau parte din curriculumul meu școlar (care consta în autori greci și latini), dar mi-au rămas în minte.

Când am devenit student la Universitatea Oxford, am început să citesc operele marilor filozofi, și am înțeles că figurile importante, mai ales din domeniul eticii și al gândirii politice, au crezut același lucru. Socrate socotea că, dacă putem atinge certitudinea în cunoașterea lumii exterioare prin metode raționale – oare nu ajunsese Anaxagora la adevărul că, oricât de mic arăta el pe cer, soarele era de multe ori mai mare decât Peloponezul? –, cu siguranță aceleași metode ar oferi o certitudine la fel de mare în ceea ce privește comportamentul uman: cum să trăim, ce să fim. Această certitudine putea fi atinsă prin argumente raționale. Platon credea că unei elite de

înțelepți care au ajuns la o astfel de certitudine ar trebui să i se dea puterea de a-i guverna pe alții mai puțin înzestrați intelectual, urmând tipare dictate de soluțiile corecte la problemele personale și sociale. Stoicii considerau că găsirea acestor soluții stătea în puterea oricărui om care se hotăra să trăiască ghidat de rațiune. Evreii, creștinii, musulmanii (despre budism știam prea puține) credeau că adevăratele răspunsuri au fost revelate de Dumnezeu profeților și sfinților aleși de el și acceptau interpretarea pe care o dădeau acestor adevăruri revelate învățătorii avizați și tradițiile de care aparțineau.

Raționaliștii secolului al XVII-lea socoteau că răspunsurile puteau fi găsite printr-un anumit tip de intuiție metafizică, o anumită folosire a luminii rațiunii cu care toți oamenii erau înzestrați. Empiriștii secolului al XVIII-lea, impresionați de noile domenii vaste de cunoaștere care fuseseră deschise de științele naturale bazate pe tehnici matematice și care îndepărtaseră atâtea erori, superstiții, nonsensuri dogmatice, s-au întrebat, precum Socrate, de ce aceleași metode nu ar putea da roade în stabilirea de legi la fel de irefutabile și în domeniul chestiunilor umane. Cu noile metode descoperite de științele naturii, se putea acum introduce ordinea și în sfera socială – se puteau observa regularități și formula ipoteze, testate apoi prin experiment; pe aceste ipoteze se puteau întemeia legi, iar apoi legile din regiuni particulare ale experienței puteau fi văzute ca implicații ale unor legi mai ample; acestea, la rândul lor, ca implicații ale unora și mai ample, și tot așa, tot mai sus, până când va fi realizat un mare sistem armonios, unit prin legături logice de neclintit și capabil să fie formulat în termeni preciși – adică matematici.

Reorganizarea rațională a societății ar fi pus capăt confuziei spirituale și intelectuale, domniei prejudecății și superstiției, supunerii oarbe față de dogme necercetate, stupidității și cruzimii regimurilor opresive care se nășteau și creșteau într-o astfel de întunecime intelectuală. Tot ce se dorea era identificarea principalelor nevoi omenești și descoperirea mijloacelor prin care ele să fie satisfăcute. Astfel s-ar fi creat lumea fericită, liberă, dreaptă, virtuoasă și armonioasă pe care Condorcet a prezis-o atât de emoționant din temnița lui în 1794. Această concepție stătea la baza întregii gândiri progresiste a secolului al XIX-lea și în miezul unei bune părți din empirismul critic de care eram absorbit la Oxford în vremea studenției.

III

La un moment dat am înțeles că toate aceste concepții aveau în comun un ideal platonic: în primul rând, că, precum în științe, toate întrebările veritabile trebuie să aibă un răspuns adevărat și numai unul, toate celelalte răspunsuri fiind neapărat greșite; în al doilea rând, că trebuie să existe o cale demnă de încredere spre descoperirea acestor adevăruri; în al treilea rând, că, odată găsite aceste răspunsuri adevărate, ele trebuie în mod necesar să fie compatibile unul cu altul și să formeze un întreg unitar, căci – asta se știa *a priori* – un adevăr nu poate fi incompatibil cu un altul. Acest tip de omnisciență ar fi reprezentat rezolvarea puzzle-ului cosmic. În cazul moravurilor, am putea atunci concepe cum anume trebuie să fie viața perfectă, întemeiată astfel pe o înțelegere corectă a regulilor care guvernează universul.

Ce-i drept, s-ar putea să nu atingem niciodată această condiție (a cunoașterii perfecte) – s-ar putea să fim prea grei de cap, prea slabi, corupți sau păcătoși pentru a o obține. Obstacolele, fie ele intelectuale sau de natură exterioară, ar putea fi prea

multe. Pe deasupra, părerile (așa cum spuneam) au diferit considerabil cu privire la calea bună de urmat – unii au găsit-o în Biserici, alții în laboratoare; unii credeau în intuiție, alții în experiment, în viziunile mistice sau în calculul matematic. Dar chiar dacă nu putem ajunge noi înșine la aceste răspunsuri adevărate, sau, cu atât mai puțin, la sistemul final care să le împletească pe toate, răspunsurile trebuie să existe – altfel, întrebările nu ar fi reale. Răspunsurile trebuie știute de cineva: poate că Adam le știa în Paradis; poate că noi vom ajunge la ele abia la sfârșitul vremurilor; dacă oamenii nu le pot ști, poate că îngerii da; și dacă nu îngerii, atunci Dumnezeu știe. Adevărurile eterne trebuie să poată fi în principiu cunoscute.

Unii gânditori de secol XIX – Hegel, Marx – credeau că nu e atât de simplu. Nu existau adevăruri eterne. Exista dezvoltare istorică, schimbare continuă; orizonturile omenirii se transformau cu fiecare nouă treaptă de pe scara evoluției; istoria era o dramă în multe acte; era mișcată de conflicte de forțe, numite uneori dialectice, pe tărâmul ideilor, ca și pe cel al realității – conflicte care luau forma războaielor, revoluțiilor, schimbărilor violente de națiuni, clase, culturi, mișcări. Și totuși, după inevitabili pași înapoi, eșecuri, căderi, întoarceri la barbarie, visul lui Condorcet va deveni realitate. Drama va avea un sfârșit fericit – rațiunea omului a obținut în trecut victorii și nu va putea fi împiedicată pe veci. Oamenii nu vor mai fi victime ale naturii sau ale propriilor societăți, în mare măsură iraționale: rațiunea va triumfa; cooperarea universală și armonioasă, istoria adevărată vor începe în sfârșit.

Căci, de nu ar fi așa, ar mai avea vreun sens ideile de progres, de istorie? Nu există oare un mers, oricât de întortocheat, de la ignoranță la cunoaștere, de la gândire mitică și fantezii copilărești la realitatea percepută față în față, la cunoașterea adevăratelor scopuri, adevăratelor valori, precum și a faptelor adevărate? Poate istoria să fie doar o succesiune fără scop de evenimente, cauzată de un amestec din factori materiali și jocul selecției aleatorii, o poveste plină de zgomot și de furie care nu înseamnă nimic? Asta era de negândit. Va veni o zi când bărbații și femeile își vor lua viața în mâini și nu vor mai fi ființe egoiste ori jucăriile unor forțe oarbe pe care nu le înțeleg. Sau cel puțin nu era imposibil de conceput cum ar arăta un astfel de paradis pe pământ; iar dacă acesta era conceptibil, puteam, în orice caz, încerca să mergem înspre el. Toate acestea s-au aflat în centrul gândirii etice de la greci până la vizionarii creștini ai Evului Mediu, din Renaștere până la gândirea progresistă a secolului trecut; și, într-adevăr, rămân ceva în care mulți cred până astăzi.

IV

În lecturile mele, m-am întâlnit la un anumit moment dat, firește, cu principalele opere ale lui Machiavelli. Au lăsat asupra mea o impresie adâncă și de durată, și mi-au clătinat credințele mai timpurii. Am preluat din aceste opere nu învățăturile cele mai evidente – despre cum să dobândești și să păstrezi puterea politică, cu ce forță sau viclenie trebuie să acționeze conducătorii dacă vor să regenereze societatea sau să se protejeze, pe ei și statele lor, de dușmani dinăuntru sau din afară, sau care trebuie să fie principalele calități ale conducătorilor, pe de-o parte, și ale cetățenilor, pe de alta, pentru ca statele lor să înflorească –, ci altceva. Machiavelli nu a fost un istorist: credea că ceva precum Republica Romană sau Roma Principatului timpuriu putea fi restaurat. Credea că pentru a o face era nevoie de o clasă conducătoare formată din oameni viteji, ingenioși, inteligenți și înzestrați, care să știe cum să

profite de ocazii și să le folosească, și de cetățeni care să fie bine protejați, patrioți și mândri de statul lor, întrupări ale virtuților bărbătești, păgâne. Astfel ajunsese la putere Roma și astfel cucerise lumea, și absența acestui tip de înțelepciune, vitalitate și curaj în fața adversității, calitățile leului și ale vulpii totodată, este ceea ce i-a adus căderea. Statele decadente au fost cotropite de invadatori viguroși care păstraseră aceste virtuți.

Dar Machiavelli pune față în față cu acestea noțiunea virtuților creștine – smerenia, acceptarea suferinței, caracterul nelumesc, speranța mântuirii într-o viață de apoi – și observă că, dacă ar fi de întemeiat un stat de tipul celui roman, așa cum în mod evident Machiavelli însuși îndeamnă, nu aceste calități ar fi cele care să îl promoveze: cei care trăiesc după principiile moralității creștine sunt sortiți să fie călcați în picioare în nemiloasa urmărire a puterii de către aceia care sunt singurii ce pot recrea și domina republica pe care el și-ar dori să o vadă. Machiavelli nu condamnă virtuțile creștine. El remarcă doar că cele două moralități sunt incompatibile și nu recunoaște un criteriu de ansamblu potrivit căruia să putem decide asupra vieții drepte pentru om. Combinația de *virtù* și valori creștine este pentru el o imposibilitate. Pur și simplu te lasă pe tine să alegi – el știe, la rândul lui, pe care o preferă.

Ideea pe care toate acestea mi-au sădit-o în minte, idee oarecum șocantă, a fost înțelegerea faptului că nu toate valorile supreme urmate de omenire acum și în trecut erau în mod necesar compatibile una cu alta. Asta submina presupunerea mea anterioară, bazată pe *philosophia perennis*, că nu ar putea să existe vreun conflict între două scopuri adevărate, două răspunsuri adevărate la problemele centrale ale vieții.

Apoi am dat peste *Scienza nuova* de Giambattista Vico. Mai nimeni din Oxford nu auzise pe atunci de el, dar exista un filozof, Robin Collingwood, care tradusese cartea lui Croce despre Vico, și a insistat să o citesc. Asta mi-a deschis ochii asupra a ceva nou. Vico părea preocupat de succesiunea culturilor umane – fiecare societate avusese, pentru el, propria viziune despre realitate, despre lumea în care trăia, despre ea însăși și relația cu propriul trecut, cu natura și cu acel ceva spre care tindea. Această viziune a unei societăți este transmisă prin tot ceea ce fac și gândesc și simt membrii ei – este exprimată și întrupată în tipurile de cuvinte, formele de limbaj pe care aceștia le folosesc, imaginile, metaforele, formele de cult, în instituțiile pe care ei le generează, care întrupează și transmit imaginea lor despre realitate și despre locul lor în ea; imagine conform căreia ei trăiesc. Aceste viziuni diferă cu fiecare ansamblu social succesiv – fiecare își are propriile calități, valori, moduri de creație, incomensurabile una cu cealaltă: fiecare trebuie înțeleasă în propriii ei termeni – înțeleasă, nu neapărat evaluată.

Grecii homerici, o clasă de stăpâni, ne spune Vico, erau cruzi, barbari, răi, asupritori ai celor slabi; dar au creat *Iliada* și *Odiseea*, ceva ce noi nu mai putem face în epoca noastră mai luminată. Marile lor capodopere de creație le aparțin, iar odată ce viziunea despre lume se schimbă, și posibilitatea acelui tip de creație dispare. Noi, în ceea ce ne privește, avem științele noastre, gânditorii noștri, poeții noștri, însă nu există o scară care să urce de la antici spre moderni. Dacă astfel stau lucrurile, e desigur absurd să spunem că Racine e un poet mai bun decât Sofocle, că Bach e un Beethoven rudimentar, că, să zicem, pictorii impresioniști reprezintă culmea spre care pictorii Florenței tindeau, fără să o fi putut atinge. Valorile acestor culturi sunt diferite și nu neapărat compatibile unele cu celelalte. Voltaire, care credea că valorile și idealurile acelor excepții iluminate din mijlocul unei mări de

întuneric – ale Atenei clasice, ale Florenței Renașterii, ale Franței din *grand siècle* și din vremea sa – erau aproape identice, se înșela.[30] De fapt, Roma lui Machiavelli nu exista. Pentru Vico există o pluralitate de civilizații (în cicluri repetate, dar asta nu e important), fiecare cu tiparul său unic. Machiavelli a exprimat ideea a două concepții incompatibile; iată acum întregi societăți ale căror culturi erau modelate de valori – nu mijloace orientate către un scop, ci scopuri ultime, scopuri în sine –, care difereau între ele, nu în toate aspectele (căci toate erau umane), dar în feluri profunde, ireconciliabile, necombinabile în vreo sinteză finală.

Apoi m-am îndreptat firesc spre gânditorul german din secolul al XVIII-lea Johann Gottfried Herder. Vico se gândea la o succesiune de civilizații, Herder a mers mai departe și a comparat culturi naționale din multe zone și perioade, susținând că fiecare societate a avut ceea ce el numea propriul centru de greutate, diferit de celelalte. Dacă e să înțelegem *saga* scandinave sau poezia Bibliei, așa cum dorea el, nu trebuie să le aplicăm criteriile estetice ale criticilor Parisului secolului al XVIII-lea. Felurile în care oamenii trăiesc, gândesc, simt, vorbesc unii cu ceilalți, hainele pe care le poartă, cântecele pe care le cântă, zeii pe care îi venerează, mâncarea pe care o mănâncă, presupozițiile, cutumele, obiceiurile care le sunt intrinseci – acestea sunt cele care creează o comunitate, fiecare cu propriul „stil de viață". Se poate ca o comunitate să semene cu alta în multe privințe, dar grecii diferă de germanii luterani, chinezii diferă şi de unii, și de alții; lucrurile spre care ei tind, de care se tem sau pe care le venerează nu sunt mai niciodată asemănătoare.

Această concepție a fost numită relativism cultural sau moral – asta credea, și despre Vico, și despre Herder, marele savant și prieten al meu Arnaldo Momigliano, pe care l-am admirat foarte mult. Se înșela. Nu este relativism. Membrii unei culturi pot, prin puterea intuiției imaginative, să înțeleagă (ceea ce Vico numea *entrare*) valorile, idealurile, formele de viață ale unei alte culturi sau societăți, fie ea și îndepărtată în timp sau spațiu. Ar putea găsi aceste valori inacceptabile, dar, dacă își deschid suficient mințile, reușesc să priceapă cum cineva poate să fie pe deplin ființă umană, o ființă cu care se poate comunica, și în același timp să trăiască în lumina unor valori atât de diferite – care, cu toate acestea, pot fi văzute drept valori, scopuri de viață prin înfăptuirea cărora oamenii se pot împlini.

„Eu prefer cafeaua, tu – șampania. Avem gusturi diferite. Nu mai e nimic de zis." Acesta este relativism. Dar viziunea lui Herder și a lui Vico nu e asta. Este ceea ce voi descrie drept pluralism – adică ideea că există multe scopuri diferite pe care oamenii le pot urmări rămânând în continuare pe deplin raționali, pe deplin oameni, capabili să se înțeleagă unul pe celălalt, să aibă compasiune unul față de celălalt și să se lumineze unul pe altul, așa cum ne luminăm noi citind Platon sau romanele medievale japoneze – lumi, perspective foarte îndepărtate de ale noastre. Desigur, dacă nu am avea nici o valoare în comun cu aceste figuri îndepărtate, fiecare civilizație ar fi închisă în propria ei bulă impenetrabilă, și nu le-am putea înțelege deloc; la asta se rezumă tipologia lui Spengler. Comunicarea în timp și spațiu între culturi este posibilă doar întrucât ceea ce face ca oamenii să fie umani le este comun tuturor și se așterne între ei ca o punte. Dar valorile noastre sunt ale noastre, iar valorile lor, ale lor. Suntem liberi să criticăm valorile altor culturi, să le condamnăm, dar nu ne putem preface că nu le înțelegem deloc ori că le privim ca fiind pur subiective, produsele unor creaturi în circumstanțe diferite, cu gusturi diferite de ale noastre, care nu ne spun nimic.

Există o lume a valorilor obiective. Mă refer prin asta la acele scopuri pe care oamenii le urmează pentru ele însele, pentru care altele sunt mijloace. Nu sunt orb

față de ceea ce prețuiau grecii – valorile lor poate nu sunt și ale mele, dar pot pricepe cum ar fi să trăiesc în lumina acestora, pot să le admir și să le respect, și chiar să mă imaginez urmându-le, deși nu o fac – și nu doresc să o fac, și poate nu aș putea chiar dacă aș dori-o. Formele de viață diferă. Există multe scopuri și principii morale. Dar nu infinit de multe: ele trebuie să rămână în orizontul uman. Dacă nu, sunt în afara sferei omenescului. Dacă găsesc oameni care venerează pomi, nu pentru că ar fi simboluri ale fertilității sau pentru că pomii sunt divini, cu o viață misterioasă și puteri proprii, sau pentru că această dumbravă ar fi sacră pentru Atena – ci doar pentru că sunt făcuți din lemn; și dacă atunci când îi întreb de ce venerează lemnul îmi spun „Pentru că este lemn“ și nu îmi dau alt răspuns, atunci nu pricep ce vor să spună. Dacă ei chiar sunt oameni, atunci nu sunt ființe cu care să pot comunica – există o barieră reală. Nu sunt oameni pentru mine. Nu pot nici măcar să numesc „subiective“ valorile lor dacă nu pot concepe cum ar fi să duc o astfel de viață.

Ce e clar este că valorile pot intra în conflict – de aceea civilizațiile sunt incompatibile. Valorile pot fi incompatibile între culturi, sau între grupuri ale aceleiași culturi, sau între tine și mine. Tu crezi că adevărul trebuie spus întotdeauna, orice ar fi: eu nu, deoarece cred că uneori poate fi prea dureros sau distructiv. Putem să discutăm punctul de vedere al fiecăruia, putem să încercăm să ajungem la un teren comun, dar în cele din urmă ceea ce urmărești tu ar putea să nu fie reconciliabil cu scopurile cărora constat că mi-am dedicat viața. Valorile pot intra lesne în conflict și în sânul aceluiași individ; și nu decurge de aici că, dacă se întâmplă asta, unele trebuie să fie adevărate și altele false. Dreptatea, dreptatea riguroasă, este pentru unii o valoare absolută; în cazuri concrete însă, se întâmplă să fie incompatibilă cu valori ce pot fi, tot pentru ei, nu mai puțin esențiale – mila, compasiunea.

Atât libertatea, cât și egalitatea se află printre principalele scopuri urmărite de ființele umane de-a lungul multor secole; dar libertatea totală pentru lupi este moarte pentru miei, libertatea totală pentru cei puternici, pentru cei înzestrați, nu este compatibilă cu dreptul celor slabi și mai puțin înzestrați la o existență decentă. Pentru a crea o capodoperă, un artist ar putea duce o viață care să-i cufunde familia într-o suferință și mizerie la care el să rămână indiferent. Îl putem condamna, declarând că, pentru nevoile oamenilor, capodopera ar trebui sacrificată, sau îi putem lua partea – dar ambele atitudini întrupează valori care pentru unii bărbați sau femei sunt supreme și care ne sunt tuturor inteligibile dacă avem pic de simpatie, imaginație sau înțelegere a ființei umane. Egalitatea poate pretinde constrângerea libertății celor care doresc să domine; s-ar putea ca libertatea – fără un minimum de libertate nu există alegere, și deci nici o posibilitate de a rămâne uman, în sensul în care înțelegem noi cuvântul – să trebuiască redusă pentru a face loc asistenței sociale, pentru a-i hrăni pe cei flămânzi, îmbrăca pe cei goi, adăposti pe cei fără casă, pentru a lăsa loc libertății celorlalți, pentru ca dreptatea sau echitatea să poată fi exercitată.

Antigona e pusă în fața unei dileme la care Sofocle sugerează o soluție, Sartre o oferă pe cea opusă, în timp ce Hegel propune „sublimarea“ înspre un nivel mai înalt – o slabă consolare pentru cei care agonizează în fața unor asemenea dileme. Spontaneitatea, o minunată calitate umană, nu este compatibilă cu capacitatea de planificare organizată, cu bunul calcul a ce și cât și unde – calcul de care ar putea să depindă, în mare măsură, bunăstarea societății. Cu toții suntem conștienți de alternativele agonizante din trecutul recent. Ar trebui oare ca un om să reziste cu

orice preț în fața unei tiranii monstruoase – cu prețul vieții părinților sau copiilor lui? Ar trebui torturați copiii pentru a extrage informații despre trădători sau criminali periculoși?

Aceste ciocniri de valori stau în esența a ceea ce sunt valorile și a ceea ce suntem noi. Dacă ni se spune că aceste contradicții vor fi rezolvate în vreo lume perfectă, în care toate lucrurile bune pot fi în principiu armonizate, atunci trebuie să răspundem celor ce ne spun asta că sensurile pe care ei le atașează numelor care pentru noi denotă valori contradictorii nu sunt sensurile noastre. Trebuie să le spunem că acea lume unde valorile pe care noi le considerăm incompatibile nu intră în conflict este o lume cu totul dincolo de înțelegerea noastră; că principiile care în această altă lume sunt armonizate nu sunt principiile cu care suntem obișnuiți în viețile noastre de zi cu zi; dacă acestea sunt transformate, atunci sunt transformate în concepții necunoscute nouă pe Pământ. Dar noi trăim pe Pământ, și pe Pământ trebuie să credem și să acționăm.

Noțiunea unui întreg perfect, soluția ultimă, în care toate lucrurile bune coexistă, mi se pare nu numai de neatins – aceasta ar fi un truism –, dar conceptual incoerentă. Eu nu știu la ce se referă o astfel de armonie. Unele din Marile Bunuri nu pot trăi împreună. Acesta e un adevăr conceptual. Suntem condamnați să alegem, și fiecare alegere ar putea atrage după sine o pierdere ireparabilă. Fericiți cei ce trăiesc potrivit unei discipline pe care o acceptă fără crâcnire, care se supun liber ordinelor conducătorilor (spirituali sau temporali) al căror cuvânt îl acceptă pe deplin ca lege de neîncălcat; sau cei care, prin propriile mijloace, au ajuns la convingeri clare și de nezdruncinat despre ce să facă și ce să fie, convingeri care să nu lase loc de îndoială. Pot doar spune că cei ce dorm pe astfel de paturi confortabile de dogmă sunt victime ale unor forme de miopie autoindusă, cu ochelari de cal care sunt potriviți poate pentru a dobândi mulțumirea, dar nu și o înțelegere a ce înseamnă să fii om.

V

Atât despre obiecția teoretică, care mie mi se pare una fatală, la noțiunea de stat perfect ca fiind scopul adecvat strădaniilor noastre. Există însă aici și un alt obstacol mai practic, socio-psihologic, un obstacol pentru cei a căror credință simplă, din care omenirea s-a hrănit atâta timp, este refractară la orice fel de argumente filozofice. Este adevărat că unele probleme pot fi rezolvate, unele rele – vindecate, atât în viața individuală, cât și în cea socială. Putem salva oamenii de la foame, mizerie sau nedreptate, putem să-i scăpăm din sclavie sau captivitate, și putem să facem binele – toți oamenii au un simț elementar al binelui și al răului, indiferent de culturile din care provin; dar orice studiu al societății arată că fiecare soluție creează o nouă situație care dă naștere la propriile sale noi nevoi și probleme, la noi cerințe. Copiii au obținut acel ceva după care tânjeau părinții și bunicii lor – o libertate mai mare, o bunăstare materială mai mare, o societate mai dreaptă; dar vechile rele sunt uitate și copiii înfruntă acum noi probleme, pricinuite chiar de soluțiile celor vechi, și acestea, chiar dacă pot fi la rândul lor rezolvate, generează noi situații, și odată cu ele noi cerințe – și tot așa, pentru totdeauna, și impredictibil.

Nu putem legifera în vederea consecințelor necunoscute ale consecințelor consecințelor. Marxiștii ne spun că, odată ce lupta a fost câștigată și istoria adevărată a început, noile probleme care ar putea să apară își vor genera propriile

soluții, soluții care să poată fi realizate pașnic de puterile unite ale societății armonioase și fără clase. Acesta îmi pare a fi un caz de optimism metafizic pentru care experiența istorică nu ne oferă nici o dovadă. Într-o societate în care sunt acceptate în mod universal aceleași scopuri, problemele pot apărea doar în privința mijloacelor, toate rezolvabile prin metode tehnologice. Acea societate ar fi una în care viața interioară a omului, imaginația lui morală și spirituală și estetică, nu ar mai vorbi deloc. Pentru asta ar trebui oare înrobite societăți, distruși bărbați și femei? Utopiile își au valoarea lor – nimic nu lărgește mai minunat orizonturile imaginative ale potențialităților umane –, însă ca ghiduri de comportament se pot dovedi pur și simplu fatale. Heraclit avea dreptate, lucrurile nu pot sta locului.

Trag deci concluzia că noțiunea însăși a unei soluții finale nu este doar irealizabilă, ci, dacă am dreptate și unele valori nu pot să nu se ciocnească, chiar incoerentă. Posibilitatea unei soluții finale – chiar dacă uităm teribilul sens pe care aceste cuvinte l-au căpătat în timpul lui Hitler – se dovedește a fi o iluzie; și încă una foarte periculoasă. Pentru că, dacă cineva chiar crede că o astfel de soluție este posibilă, atunci cu siguranță nici un preț nu ar fi prea mare pentru a o obține: a face ca omenirea să fie dreaptă și fericită și creativă și armonioasă pentru totdeauna – ce preț ar putea fi prea mare pentru asta? Cu siguranță că, pentru a găti o astfel de omletă, nu există nici o limită la numărul de ouă ce trebuie sparte – asta a fost credința lui Lenin, a lui Troțki, a lui Mao și, din câte știu, a lui Pol Pot. Din moment ce cunosc singura cale adevărată către soluția ultimă la problema societății, știu pe unde să conduc caravana umană; și din moment ce tu nu știi ceea ce știu eu, nu ți se poate permite libertatea de alegere, nici măcar în limitele cele mai înguste, dacă e ca scopul să fie îndeplinit. Tu declari că o anumită măsură politică te-ar face mai fericit, sau mai liber, sau că ți-ar permite să respiri; dar eu știu că te înșeli, eu știu de ce ai nevoie, de ce are oricine nevoie; iar dacă se întâmpină rezistență bazată pe ignoranță sau rea-voință, atunci ea trebuie înfrântă și s-ar putea ca sute de mii de oameni să trebuiască să piară pentru a face fericite pe vecie alte milioane de oameni. Ce altă opțiune avem noi, cei care deținem cunoașterea, decât să fim gata să îi sacrificăm pe toți?

Unii profeți înarmați caută să salveze omenirea, alții numai propria rasă, datorită atributelor ei superioare. Oricare ar fi însă motivul, milioanele de oameni măcelăriți în războaie sau revoluții – camere de gazare, gulag, genocid, toate monstruozitățile pentru care secolul nostru va fi ținut minte – sunt prețul pe care oamenii trebuie să-l plătească pentru fericirea generațiilor viitoare. Dacă dorința ta de a salva omenirea este serioasă, trebuie să-ți împietrești inima și să ignori costurile.

Răspunsul la această dilemă a fost dat acum mai mult de un secol de radicalistul rus Alexander Herzen. În eseul său *De pe celălalt mal*, care este de fapt un necrolog al revoluțiilor din 1848, Herzen spunea că în vremea sa apăruse o nouă formă de sacrificiu uman, acela al ființelor umane vii pe altarele abstracțiunilor – națiune, Biserică, partid, clasă, progres, forțe ale istoriei. Toate acestea au fost invocate pe timpul său, ca și în al nostru: or dacă ele cer măcelărirea de ființe umane vii, ele trebuie să fie satisfăcute. Acestea sunt cuvintele lui:

> Dacă scopul e progresul, pentru cine muncim? Cine este acest Moloh care, atunci când cei ce trudesc se apropie de el, dispare în loc să-i recompenseze; drept consolare pentru mulțimile istovite și nenorocite care strigă „*Morituri te salutant*“[31], poate să dea doar […] răspunsul în batjocură că totul va fi frumos pe pământ – după moartea lor. Vreți cu adevărat să condamnați ființele umane care sunt azi vii la rolul trist de cariatide ce susțin o podea pe care să danseze alții într-o bună zi [...] sau rolul sclavilor mizerabili la

> galere care, în noroi până la genunchi, trag după ei o barjă […] cu umilele cuvinte „progresul în viitor“ înscrise pe steag? […] un scop care este infinit de departe nu este un scop, ci doar […] o înșelătorie; un scop trebuie să fie mai aproape – barem salariul muncitorului, ori plăcerea de a-ți face munca.[32]

Singurul lucru de care putem fi siguri este realitatea sacrificiului, a celor care mor și a morților. Dar idealul de dragul căruia ei mor rămâne nerealizat. Ouăle sunt sparte cu tot mai multă patimă, dar omleta rămâne invizibilă. Sacrificiile pentru scopuri pe termen scurt, coerciția, dacă situația în care se află oamenii este destul de disperată și pretinde într-adevăr astfel de măsuri – acestea pot fi justificate. Dar holocausturile de dragul unor scopuri îndepărtate sunt o batjocură față de tot ceea ce prețuiesc oamenii, acum și oricând.

VI

Dacă vechea credință în posibilitatea realizării armoniei supreme este o greșeală, iar poziția gânditorilor la care am făcut apel – Machiavelli, Vico, Herder, Herzen – este validă, atunci, dacă admitem că Marile Bunuri pot intra în contradicție, că unele dintre ele nu pot trăi alături de altele, chiar dacă altele pot – pe scurt, dacă nu le putem avea pe toate, nici în principiu, nici în practică –, dacă creativitatea omului s-ar putea să depindă de o varietate de alegeri care se exclud reciproc, atunci „Ce e de făcut?“, așa cum se întrebau odată Cernîșevski și Lenin? Cum alegi între posibilități? Ce și cât de mult ar trebui să sacrificăm pentru ce? După părerea mea, nu există nici un răspuns clar. Dar ciocnirile, chiar dacă nu pot fi evitate, pot fi atenuate. Pretențiile pot fi cumpănite, se poate ajunge la compromisuri: în situații concrete, pretențiile nu vor avea, toate, o forță egală – atâta libertate și atâta egalitate; atât pentru condamnare morală severă, atât pentru înțelegerea unei situații omenești date; atât pentru forța deplină a legii, atât pentru dreptul la compasiune, pentru a-i hrăni pe flămânzi, a-i îmbrăca pe cei goi, a-i vindeca pe bolnavi, a-i adăposti pe cei fără casă. Trebuie stabilite priorități, care nu sunt niciodată finale și absolute.

Prima îndatorire publică este evitarea suferinței extreme. În situații disperate, ar putea fi nevoie de revoluții, războaie, asasinate, măsuri extreme. Dar istoria ne învață că rareori consecințele lor sunt cele anticipate; nu există nici o garanție (ba uneori nici o probabilitate prea mare) că astfel de acțiuni vor aduce vreo îmbunătățire. Putem să ne asumăm riscul acțiunilor drastice, atât în viața personală, cât și în măsurile politice, dar trebuie să fim întotdeauna conștienți, să nu uităm niciodată, că s-ar putea să ne înșelăm, că certitudinea privitoare la efectul unor astfel de măsuri conduce invariabil la suferința evitabilă a celor nevinovați. Trebuie deci să facem ceea ce s-ar putea numi trocuri – reguli, valori, principii trebuie să cedeze unul în fața celuilalt, în grade diferite, în situații precise. Soluțiile utilitariste sunt uneori greșite, dar bănuiesc că sunt mai adesea benefice. Cel mai bun lucru de făcut, ca regulă generală, este să menținem precarul echilibru care previne apariția situațiilor disperate, alegerilor intolerabile – aceasta este prima cerință pentru o societate decentă; o societate spre care putem tinde întotdeauna, în lumina gradului nostru limitat de cunoaștere, și chiar și a înțelegerii noastre imperfecte a indivizilor și societăților. Foarte necesară în astfel de probleme este o anumită smerenie.

Acesta ar putea să pară un răspuns foarte plat, nu genul de lucru pentru care tinerii idealiști ar vrea, la nevoie, să lupte și să sufere, pentru cauza unei societăți

noi și mai nobile. Și, desigur, trebuie să nu dramatizăm incompatibilitatea valorilor – în mare parte, există o vastă potrivire de păreri, de-a lungul unor perioade mari de timp și între oameni din societăți diferite, despre ce e drept și ce e greșit, despre bine și rău. Desigur că tradițiile, perspectivele, atitudinile ar putea, în mod legitim, să difere; s-ar putea ca principiile generale să contravină prea mult nevoilor umane. Aproape totul e situație concretă. Nu există scăpare: trebuie să ne decidem așa cum se decide; uneori, riscul moral nu poate fi evitat. Tot ce putem cere este ca nici unul dintre factorii relevanți să nu fie ignorat, ca scopurile pe care vrem să le îndeplinim să fie văzute ca elemente într-o formă totală de viață, pe care deciziile o pot îmbunătăți sau deteriora.

Dar până la urmă nu este vorba doar de o judecată pur subiectivă: aceasta este dictată de formele de viață ale societății căreia îi aparține cineva, o societate printre alte societăți, cu valori comune – fie că se află sau nu în conflict – împărtășite de majoritatea omenirii de-a lungul istoriei. În orice caz, există, dacă nu valori universale, un minimum fără de care o societate cu greu ar putea supraviețui. Puțini ar putea dori în ziua de azi să facă apologia sclaviei, a crimei ritualice, a camerelor naziste de gazare, a torturării de ființe umane de dragul plăcerii sau profitului sau chiar al binelui politic, a datoriei copiilor de a-și denunța părinții (datorie pe care Revoluția Franceză și Revoluția Rusă o pretindeau) sau a uciderii descreierate. Nu există nici o justificare pentru a face un compromis în acest sens. Dar, pe de altă parte, căutarea perfecțiunii mi se pare o rețetă pentru măcel, fie ea cerută până și de cei mai sinceri idealiști, cei mai curați cu inima. Nu a existat niciodată un moralist mai riguros decât Immanuel Kant, dar chiar și el a spus, într-un moment de iluminare: „Din lemnul strâmb al omenirii n-a ieșit niciodată ceva drept“[33]. Să-i forțezi pe oameni să intre în uniformele curățele cerute de scheme în care se crede dogmatic este aproape întotdeauna calea către dezumanizare. Putem face doar ce putem face: dar trebuie să o facem, în ciuda greutăților.

Desigur că vor exista ciocniri sociale ori politice; chiar simplul conflict dintre valorile pozitive face asta de neevitat. Dar aceste ciocniri pot, cred, să fie minimizate prin promovarea și păstrarea unui echilibru dificil, echilibru care este mereu amenințat și care trebuie mereu îndreptat – numai asta, repet, poate fi precondiția pentru societăți decente și pentru comportamentul acceptabil moral. Altminteri, suntem sortiți să ne rătăcim. Poate, veți spune, o soluție cam plicticoasă? Nu genul din care sunt țesute, de către conducători inspirați, chemările la acțiune eroică? Însă dacă există ceva adevăr în această viziune, poate că e de ajuns. Un eminent filozof american al zilelor noastre a spus odată că nu există nici un motiv *a priori* să presupunem că adevărul, odată descoperit, ar fi neapărat interesant.[34] S-ar putea să fie de ajuns că e adevărul, sau măcar o aproximare a lui; prin urmare, nu simt nevoia să mă scuz pentru că propun ce propun. Adevărul, spunea Tolstoi, „a fost, este și va fi frumos“[35]. Nu știu dacă așa stau lucrurile în domeniul eticii, dar mi se pare o idee îndeajuns de apropiată de ceea ce vrem cei mai mulți dintre noi să credem pentru a nu fi prea ușor lăsată deoparte.

---

30. Concepția lui Voltaire despre Lumini ca fiind identice în punctele esențiale oriunde se ajunge la ele pare să ducă la concluzia inevitabilă că, în viziunea lui, Byron ar fi fost fericit să stea la masă cu Confucius, că Sofocle ar fi fost pe deplin în largul lui în Florența din Quattrocento, iar Seneca în salonul lui Madame du Deffand sau la curtea lui Frederic cel Mare.

31. „Cei ce merg spre moarte te salută!“

32. A.I. Herzen, *Sobranie socinenii v tridtsati tomah*, Moskva, 1954–1966, vol. 6, p. 34.

33. *Loc. cit.* (vezi p. 9, nota 1).

34. „Chiar dacă adevărul ar fi complex și oarecum deziluzionant, tot nu ar fi un merit să îl înlocuim cu o simplitate mai dramatică și confortabilă.“ C.I. Lewis, *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge*, New York, 1929, p. 339.

35. *Sevastopol în mai*, capitolul 16.

Declinul ideilor utopice
în Occident

Ideea unei societăți perfecte este un vis foarte vechi, fie din cauza relelor prezentului, care îi fac pe oameni să-și închipuie cum ar arăta lumea lor fără ele – să-și imagineze o stare ideală în care nu ar fi nici mizerie, nici lăcomie, nici pericol sau sărăcie sau frică sau muncă abrutizantă sau incertitudine –, fie pentru că astfel de utopii sunt ficțiuni voit construite ca satire, menite să critice lumea actuală și să-i discrediteze pe cei care controlează regimurile existente ori pe cei care le suportă cu prea multă docilitate; sau poate că sunt fantezii sociale – exerciții simple de imaginație poetică.

În linii mari, utopiile occidentale tind să conțină aceleași elemente: o societate trăiește într-o stare de armonie pură, în care toți membrii ei viețuiesc în pace, se iubesc unul pe altul, sunt feriți de pericolele fizice, de orice fel de lipsuri, de nesiguranță, de muncă degradantă, de invidie, de frustrare, nu suferă de nedreptate sau violență, trăiesc în perpetuă și egală lumină, într-o climă temperată, în mijlocul unei naturi infinit de roditoare și generoase. Principala caracteristică a celor mai multe utopii (dacă nu a tuturor) este faptul că sunt statice. Nimic din ele nu se transformă, căci au atins perfecțiunea: nu e nevoie de noutate sau schimbare; nimeni nu și-ar putea dori schimbarea unei stări în care toate dorințele umane firești sunt îndeplinite.

Presupoziția pe care se întemeiază toate acestea este că oamenii au o anumită natură fixă, inalterabilă, anumite scopuri universale, comune, imuabile. Odată atinse aceste scopuri, natura umană este pe deplin împlinită. Însăși ideea unei împliniri universale presupune că ființele umane în sine urmăresc aceleași scopuri esențiale, identice pentru toți; întotdeauna, oriunde. Căci dacă nu ar fi așa, utopia nu ar putea fi utopie, întrucât societatea perfectă nu ar satisface pe toată lumea în mod perfect.

Cele mai multe utopii sunt situate într-un trecut îndepărtat: a fost odată o epocă de aur. Astfel, Homer vorbește despre fericiții fenicieni sau despre desăvârșiții etiopieni printre care îi place lui Zeus să sălășluiască, ori cântă despre Insulele Fericiților. Hesiod descrie epoca de aur, urmată de epoci din ce în ce mai rele, coborând până la vremurile îngrozitoare în care trăia el. În *Banchetul*, Platon vorbește despre cum oamenii au avut odată – într-un trecut îndepărtat și fericit – formă sferică, iar apoi s-au rupt în două, și de atunci încoace fiecare emisferă încearcă să-și găsească partenera potrivită pentru a redeveni rotundă și perfectă. Tot el povestește și de viața fericită din Atlantida, dispărută, pe veci dispărută din cauza unei catastrofe naturale. Vergiliu vorbește despre *Saturnia regna*, Împărăția lui Saturn, unde toate erau bune. Biblia ebraică vorbește de un paradis terestru, în care Adam și Eva au fost creați de Dumnezeu și au dus vieți nevinovate, fericite, senine – o situație care ar fi putut să continue veșnic, dar căreia i s-a pus capăt în mod deplorabil din cauză că omul nu și-a ascultat creatorul. Atunci când, în secolul trecut, poetul Alfred Tennyson a vorbit de o împărăție „Unde grindină nu cade, nici ploi, nici o zăpadă, / Nicicând nu suflă vântul aprig"[36], aceasta reflectă o lungă și neîntreruptă tradiție și privește înapoi spre visul homeric al luminii eterne strălucind peste o lume fără vânturi.

Aceștia sunt poeții care au crezut că epoca de aur este într-un trecut care nu se mai poate niciodată întoarce. Apoi vin gânditorii care cred că epoca de aur încă stă să vină. Profetul evreu Isaia ne spune că „în vremurile cele de pe urmă“ oamenii „preface-vor săbiile în fiare de pluguri și lăncile lor în cosoare: nici un neam nu va mai ridica sabia împotriva altuia și nu vor mai învăța războiul. […] Atunci lupul va locui laolaltă cu mielul și leopardul se va culca lângă căprioară; […] pustietatea se va veseli și va înflori ca trandafirul […], și vor fugi durerea, întristarea și suspinarea“[37]. De asemenea, Sfântul Pavel vorbește de o lume în care „nu mai este iudeu, nici elin“, „nu mai este parte bărbătească și parte femeiască“, „nu mai este nici rob, nici liber“. Toți oamenii vor fi egali și perfecți în fața lui Dumnezeu.[38]

Ce au în comun toate aceste lumi, fie că sunt concepute ca un paradis terestru sau ca ceva dincolo de mormânt, este că înfățișează o perfecțiune statică în care natura umană este în sfârșit pe deplin realizată, și totul este liniștit și imuabil și etern.

Acest ideal poate lua forme sociale sau politice, fie ele ierarhice sau democratice. În republica lui Platon există o ierarhie unificată și rigidă din trei clase, bazată pe teoria că ar exista trei tipuri de natură umană, fiecare putând fi pe deplin realizat și care formează împreună un întreg armonios și împletit. Stoicul Zenon concepe o societate anarhistă în care toate ființele raționale trăiesc în pace, egalitate și fericire perfectă fără ajutorul instituțiilor. Dacă oamenii sunt raționali, atunci nu au nevoie de control; ființele raționale nu au nevoie de stat, de bani, de curți judecătorești sau de orice formă de viață organizată, instituțională. În societatea perfectă, bărbații și femeile vor purta haine identice și se vor hrăni „de pe aceeași pășune după o lege comună“[39]. De vreme ce ei sunt raționali, toate dorințele lor vor fi și ele în mod necesar raționale, și deci capabile de a fi îndeplinite într-un tot armonios. Zenon a fost primul anarhist utopist, fondatorul unei lungi tradiții care în vremea noastră a avut parte de o înflorire bruscă, și uneori violentă.

Lumea greacă a generat multe și numeroase utopii după ce orașul-stat a dat primele semne de decădere. Alături de utopiile satirice ale lui Aristofan găsim planul lui Theopompos pentru un stat perfect. Există utopia lui Euhemeros, în care oameni fericiți trăiesc pe insulele din Marea Arabiei, acolo unde nu există animale sălbatice, nici iarnă, nici primăvară, ci doar o vară eternă, blândă, și unde oamenilor le cad din copaci fructele în gură și nu e nevoie de muncă. Oamenii de acolo trăiesc într-o stare de beatitudine neîncetată pe insule pe care marea le izolează de continentul haotic și netrebnic al celor neghiobi, nedrepți și nefericiți.

Poate că au existat încercări de a pune toate acestea în practică. Discipolul lui Zenon, Blossius din Cumae, un stoic roman, a predicat probabil un egalitarism social, preluat, poate, de la înaintașul său comunist Iambulos. Blossius a fost acuzat că ar fi inspirat revolte romane de tip comunist, și a fost interogat cum se cuvine, ba chiar la sânge, de un comitet senatorial care l-a acuzat că răspândeşte idei subversive – cam cum s-a întâmplat cu investigațiile McCarthy în Statele Unite. Au fost acuzați Blossius, Aristonicos, Gaius Gracchus – povestea se sfârșește cu executarea familiei Gracchus. Dar aceste consecințe politice sunt neimportante pentru subiectul meu. În timpul Evului Mediu se observă clar o împuținare a utopiilor, poate pentru că, potrivit credinței creştine, omul nu poate atinge perfecțiunea prin propriile sale eforturi, fără ajutor; doar harul divin îl poate mântui, iar mântuirea nu poate veni cât se află pe acest Pământ – o creatură născută în păcat. Nimeni nu își poate construi o casă trainică în această vale a plângerii: căci cu toții suntem doar în pribegie aici, sub cer, căutând să intrăm într-o împărăție care nu e

din lumea aceasta.

Tema constantă de-a lungul întregii gândiri utopice, fie ea creștină sau păgână, este că a fost odată o stare perfectă, iar apoi s-a produs un enorm dezastru: în Biblie este păcatul nesupunerii – decizia fatală de a mânca fructul oprit; sau Potopul; sau uriași haini care au venit și au tulburat lumea, sau oamenii care în aroganța lor au construit Turnul Babel și au fost pedepsiți. La fel, în mitologia greacă starea perfectă e distrusă de vreun dezastru, ca în povestea lui Prometeu, a lui Deucalion și Pyrrha sau a cutiei Pandorei – imaculata unitate este sfărâmată, iar restul istoriei omenirii este o încercare neîntreruptă de a reuni fragmentele pentru a restaura liniștea, pentru ca starea perfectă să poată fi din nou atinsă. Prostia omenească, nesăbuința sau slăbiciunea ar putea să împiedice această desăvârșire; zeii s-ar putea să nu o permită; însă viețile noastre sunt concepute, mai ales în gândirea gnosticilor și în viziunile misticilor, ca un efort agonizant de a reuni fragmentele fărâmițate ale întregului perfect cu care universul a început și la care s-ar putea încă întoarce. Aceasta este o idee persistentă care străbate întreaga gândire europeană încă de la începuturi; ea subîntinde toate vechile utopii și a influențat profund ideile metafizice, morale și politice ale Occidentului. În acest sens, utopismul – noțiunea unității sfărâmate și a refacerii ei – reprezintă un fir central în întreaga gândire occidentală. Din acest motiv, ar putea fi util să încercăm să arătăm câteva dintre principalele presupoziții care par să îl fundamenteze.

Le voi pune sub forma a trei propoziții, un soi de taburet cu trei picioare pe care mi se pare că este așezată principala tradiție din gândirea politică occidentală. Mă tem că voi simplifica prea mult aceste chestiuni, însă o simplă schiță nu este o carte, iar suprasimplificarea nu este întotdeauna – sper – și falsificare, și deseori ajută la cristalizarea ideilor. Prima propoziție este următoarea: orice întrebare veritabilă nu poate avea decât un răspuns corect, toate celelalte fiind incorecte. Dacă nu există un răspuns corect la o întrebare, aceasta nu poate fi una veritabilă. Orice întrebare veritabilă trebuie, măcar în principiu, să poată primi răspuns, iar dacă este așa, atunci numai un răspuns poate fi cel corect. Nici o întrebare, în măsura în care este clar formulată, nu poate primi două răspunsuri care să fie diferite, dar corecte. Temeiurile răspunsurilor corecte trebuie să fie adevărate; toate celelalte răspunsuri posibile sunt în mod necesar o întrupare a falsității – care are multe fețe – ori sunt bazate pe ea. Aceasta este prima presupoziție cardinală.

A doua presupoziție este că există o metodă pentru a descoperi aceste răspunsuri corecte. Dacă există vreun om care cunoaște – sau poate cunoaște – această metodă este o altă întrebare; ea trebuie însă, măcar în principiu, să fie cognoscibilă – atâta timp cât folosim procedura bună pentru a o stabili.

A treia presupoziție, poate cea mai importantă în acest context, este că toate răspunsurile corecte trebuie să fie cel puțin compatibile unul cu celălalt. Aceasta decurge dintr-un adevăr simplu și logic: un adevăr nu poate fi incompatibil cu un alt adevăr; toate răspunsurile corecte întrupează sau se întemeiază pe adevăruri. Prin urmare, nici unul dintre răspunsurile corecte nu poate intra în conflict cu vreun altul, fie că e vorba de răspunsuri la întrebări despre ce există pe lume, ori despre ce ar trebui oamenii să facă sau să fie – cu alte cuvinte, fie că răspund la întrebări privitoare la fapte, ori la valori (iar pentru gânditorii care cred în această a treia presupoziție, întrebările despre valori sunt, într-un anume sens, întrebări despre fapte). În cel mai bun caz, aceste adevăruri se vor implica logic unul pe altul într-un întreg unic, sistematic și întrețesut; în cel mai rău caz, adevărurile vor fi coerente unul cu celălalt: vor forma adică un întreg armonios, astfel încât, atunci când ai

descoperit toate răspunsurile corecte la toate întrebările centrale ale vieţii umane şi le-ai pus pe toate cap la cap, rezultatul o să formeze un soi de plan al totalităţii cunoaşterii necesare pentru a duce o viaţă perfectă – ori mai degrabă unica viaţă perfectă.

S-ar putea ca muritorii să nu poată atinge o astfel de cunoaştere. Ar putea fi multe motive pentru asta. Unii gânditori creştini ar susţine că păcatul originar îi face pe oameni incapabili de o astfel de cunoaştere. Sau poate că am trăit odată în lumina unor asemenea adevăruri în Grădina Edenului, înainte de epoca păcatului, şi atunci această lumină ne-a părăsit pentru că am gustat din fructul Pomului Cunoaşterii, cunoaştere care, drept pedeapsă, este sortită să ne rămână incompletă în timpul vieţii pământeşti. Sau poate o vom cunoaşte pe deplin într-o zi, fie înainte, fie după moartea trupului. Sau, iarăşi, e posibil ca oamenii să nu o cunoască niciodată: minţile lor sunt poate prea slabe ori obstacolele puse de natura neînduplecată prea mari ca această cunoaştere să le fie posibilă. Poate că doar îngerii o pot avea, sau poate o are numai Dumnezeu; sau, dacă nu există un Dumnezeu, atunci această credinţă trebuie formulată spunând că o astfel de cunoaştere poate fi concepută în principiu, chiar dacă nimeni nu a atins-o şi nu e plauzibil să o atingă vreodată. Căci, în principiu, răspunsul trebuie să fie cognoscibil; în caz contrar, întrebările nu ar fi veritabile; dacă spui despre o întrebare că în principiu nu are răspuns înseamnă că nu înţelegi ce fel de întrebare este – căci a înţelege natura unei întrebări înseamnă a şti ce fel de răspuns ar putea fi un răspuns corect, fie că ştim dacă e corect sau nu; prin urmare, gama de răspunsuri care pot fi date trebuie să fie conceptibilă; şi un răspuns din această gamă trebuie să fie cel corect. Altminteri, pentru gânditorii raţionalişti de acest tip, gândirea raţională ar sfârşi în enigme insolubile. Or dacă aşa ceva este exclus, prin chiar natura raţiunii, trebuie să decurgă că modelul totalităţii soluţiilor corecte (poate infinite ca număr) la toate problemele posibile va constitui cunoaşterea perfectă.

Să continui cu acest argument. Se afirmă că, dacă nu putem concepe ceva perfect, nu putem înţelege ce înseamnă imperfecţiunea. Dacă, să spunem, ne plângem de condiţia noastră aici, pe pământ, arătând conflictele, mizeria, cruzimea, viciile – nefericirile, nesăbuinţele, crimele omenirii –, dacă, pe scurt, declarăm că starea noastră nu e tocmai perfectă, aceasta are inteligibilitate doar prin comparaţie cu o lume mai desăvârşită; doar măsurând prăpastia dintre cele două putem măsura gradul în care lumea noastră nu este îndeajuns. Îndeajuns pentru ce? Pentru ideea stării perfecte. Aceasta, cred, sprijină întreaga gândire utopistă, ba chiar o mare parte a gândirii occidentale în genere; de fapt, pare centrală acesteia, de la Pitagora şi Platon încoace.

În acest moment se poate pune întrebarea: unde, dacă aşa stau lucrurile, trebuie căutate soluţiile? Cine sunt autorităţile care ne pot arăta nouă, celorlalţi, calea cea dreaptă în teorie şi în practică? Asupra acestui punct (aşa cum era de aşteptat) s-a căzut foarte puţin de acord în Occident. Unii ne-au spus că răspunsurile adevărate pot fi găsite în textele sacre, sau că sunt date de profeţi inspiraţi, sau de preoţii care sunt interpreţii autorizaţi ai acestor texte. Alţii neagă validitatea revelaţiei sau a poruncilor sau a tradiţiei, şi spun că numai cunoaşterea exactă a naturii produce adevăratele răspunsuri – de obţinut prin observare controlată, experiment, aplicarea unor tehnici logice şi matematice. Natura nu este un templu, ci un laborator, iar ipotezele trebuie să fie testabile prin metode pe care orice fiinţă raţională le poate învăţa, aplica, comunica şi verifica; poate că ştiinţa, declară aceştia, nu răspunde la toate întrebările pe care dorim să le punem, dar acolo unde ea nu ne poate da

răspunsuri nu putem ajunge nici prin vreo altă metodă: este singurul instrument vrednic de încredere pe care îl avem sau îl vom avea vreodată. Din nou, unii ne spun că doar experții știu: oamenii dotați cu viziune mistică, intuiție metafizică și putere speculativă sau abilități științifice; sau oamenii înzestrați cu înțelepciune naturală – oamenii cu minte superioară, înțelepții. Dar alții neagă asta și declară că cele mai importante adevăruri sunt accesibile tuturor: fiecare om care privește în inima sa, în sufletul său, se va înțelege pe sine și va înțelege natura care îl înconjoară, va ști cum să trăiască și ce să facă – cu condiția să nu fi fost orbit de funesta influență a altora, cei a căror natură a fost coruptă de instituțiile rele. Asta ar fi spus Rousseau – adevărul trebuie căutat nu în ideile sau comportamentul locuitorilor perverțiți ai orașelor sofisticate, ci este mai plauzibil să fie găsit în inima curată a țăranului simplu sau a unui copil inocent – și Tolstoi se referea de fapt la așa ceva; această concepție are adepți și astăzi, în ciuda operei lui Freud și a discipolilor lui.

Aproape că nu există vreo viziune asupra surselor cunoașterii adevărate care să nu fi fost cu înverșunare susținută și afirmată dogmatic în decursul meditației lucide asupra acestei probleme în tradiția greacă și iudeo-creștină. Din pricina diferențelor între aceste viziuni au izbucnit mari conflicte și s-au purtat războaie sângeroase, și nu-i de mirare, fiindcă se considera că salvarea omenirii atârnă de răspunsul corect la aceste întrebări – chestiunile cele mai agonizante și cruciale ale vieții omenești. Ce vreau să subliniez este că fiecare tabără presupunea că aceste întrebări puteau primi răspuns. Credința aproape universală la care conduc toate acestea este că răspunsurile sunt, cum s-ar spune, o comoară ascunsă deosebit de prețioasă; problema este să găsim calea către ea. Ori, ca să folosesc o altă metaforă, omenirii i-au fost puse înainte piesele împrăștiate ale unui puzzle: dacă poți asambla totul, se va obține un întreg perfect care constituie scopul căutării adevărului, virtuții, fericirii. Aceasta este, cred, una din presupozițiile comune unei mari părți a gândirii occidentale.

Cu siguranță această convingere stătea la baza utopiilor care au proliferat atât de fertil în timpul Renașterii europene în secolul al XV-lea, când s-a produs o mare redescoperire a clasicilor greci și latini, despre care se credea că sunt întruchiparea unor adevăruri uitate în timpul lungii nopți a Evului Mediu, sau suprimate ori distorsionate de superstițiile călugărești din veacurile creștine ale credinței. Noua Învățătură se baza pe ideea că cunoașterea și doar cunoașterea – mintea umană eliberată – ne poate salva. Această idee, la rândul său, se întemeia pe afirmația cea mai fundamentală dintre toate afirmațiile raționaliste – aceea că virtutea este cunoaștere –, rostită de Socrate, dezvoltată de Platon, de cel mai mare discipol al acestuia, Aristotel, și de principalele școli socratice din Grecia antică. Pentru Platon, paradigma cunoașterii era una geometrică, pentru Aristotel – biologică; pentru diferiți gânditori din timpul Renașterii ar fi putut fi neoplatonică și mistică, intuitivă sau matematică, organică sau mecanică; dar nici unul nu se îndoia că numai cunoașterea oferă salvarea spirituală, morală și politică. Se presupunea, cred, că dacă oamenii au o natură comună, această natură trebuie să aibă un scop. De-ar ști omul ceea ce își dorește cu adevărat, natura sa ar putea fi pe deplin realizată. Dacă un om poate descoperi ce este pe lume, ce relație are cu lumea și ce este el însuși – oricum ar descoperi-o, prin orice metodă, pe orice cale recomandată sau tradițională spre cunoaștere –, el va ști ce îl poate împlini, cu alte cuvinte, ce anume îl va face fericit, drept, virtuos, înțelept. Să afli ce te-ar elibera de eroare și iluzie, să înțelegi cu adevărat tot ceea ce știi că năzuiești, în calitate de ființă spirituală și fizică, și

totuși, în ciuda tuturor acestora, să stai cu mâinile în sân, înseamnă să nu fii în toate mințile – să fii irațional și poate nu întru totul sănătos la cap. A ști cum să-ți atingi scopurile pentru ca apoi să nu încerci să le și atingi înseamnă, până la urmă, a nu-ți înțelege cu adevărat scopurile. Să înțelegi înseamnă să acționezi: într-un anumit sens, acești gânditori mai timpurii l-au anticipat pe Karl Marx prin credința lor în unitatea dintre teorie și practică.

Pentru tradiția centrală a gândirii occidentale, cunoașterea nu este doar o cunoaștere descriptivă a ceea ce există în univers, ci și, ca parte integrantă din aceasta, și nu diferită de ea, o cunoaștere a valorilor: cum să trăiești, ce să faci, ce forme de viață sunt cele mai bune și mai demne și de ce. Conform acestei doctrine – că virtutea este cunoaștere –, atunci când oamenii comit fărădelegi o fac pentru că sunt induși în eroare: se înșală asupra a ceea ce le-ar fi, de fapt, benefic. Dacă ar ști cu adevărat ce le este benefic, nu ar mai face aceste lucruri distructive – fapte care în cele din urmă îl distrug negreșit pe făptaș, pentru că îi frustrează adevăratele scopuri ca ființă umană, blochează dezvoltarea propice a facultăților și puterilor lui. Crima, viciul, imperfecțiunea, mizeria, toate se nasc din ignoranță și din indolență ori dezordine mentală. Această ignoranță poate fi instigată de ticăloși care doresc să arunce cu praf în ochii altora pentru a-i domina și care, în final, pot adeseori să cadă în cursa propriei propagande. Că „virtutea este cunoaștere“[40] înseamnă că, dacă cunoști ce este bine pentru om, nu poți trăi, ca ființă rațională, decât îndeplinind acel ceva spre care toate dorințele, speranțele, rugăciunile, aspirațiile se îndreaptă: asta numim speranțe. Să distingi realitatea de aparență, să distingi ceea ce va împlini cu adevărat un om de ceea ce doar pare să promită că o va face – asta înseamnă cunoașterea, și doar asta îl va salva. Această vastă supoziție platonică, uneori în forma ei botezată creștinește, animă marile utopii ale Renașterii, fantezia minunată a lui More, Noua Atlantidă a lui Bacon, Cetatea Soarelui a lui Campanella, și duzina de utopii creștine ale secolului al XVII-lea – dintre care cea a lui Fénelon este doar cea mai cunoscută. Credința absolută în soluțiile raționale și proliferarea scrierilor utopiste sunt, amândouă, aspecte ale unor etape similare de dezvoltare culturală, în Atena clasică, în Renașterea italiană, în Franța secolului al XVIII-lea și în cele două secole care au urmat – nu mai puțin acum, în prezent, decât în trecutul recent sau îndepărtat. Chiar și primele jurnale de călătorie, despre care se spune că au ajutat oamenii să deschidă ochii în fața diversității naturii umane și, prin urmare, să discrediteze credința în uniformitatea nevoilor omenești (și deci într-un remediu unic și final pentru toate relele), par să fi avut, adeseori, efectul opus. De exemplu, descoperirea unor oameni într-o stare sălbatică în pădurile Americii a fost folosită ca dovadă pentru existența unei naturi umane de bază și a așa-numitului om natural, cu nevoi naturale, așa cum ar fi fost ele oriunde dacă oamenii nu ar fi fost corupți de civilizație, de instituții artificiale și nenaturale, ca rezultat al erorilor sau ticăloșiei preoților, regilor, ale celor avizi de putere care seduc masele credule prin înșelătorii monstruoase, pentru a le domina mai bine și a le exploata munca. Conceptul de sălbatic nobil a făcut parte din mitul purității nepătate a naturii umane, inocentă, în pace cu împrejurimile și cu sine, distrusă numai prin contactul cu viciile culturii corupte a orașelor Occidentului. Noțiunea că undeva, într-o societate reală sau imaginată, omul trăiește în starea sa naturală, la care toți ar trebui să se întoarcă, e în centrul teoriilor primitiviste; ea apare, sub diferite măști, în fiecare program anarhist și populist din ultimii o sută de ani, a afectat profund marxismul și vasta diversitate a mișcărilor de tineret cu scopuri radicale sau revoluționare.

Așa cum am spus, doctrina comună tuturor acestor concepții și mișcări este noțiunea că există adevăruri universale, adevărate pentru toți oamenii, oriunde și în toate timpurile, și că aceste adevăruri sunt exprimate prin reguli universale: legea naturală a stoicilor, a Bisericii medievale și a juriștilor Renașterii, lege a cărei simplă încălcare duce la viciu, mizerie și haos. Este adevărat că această idee a fost pusă la îndoială – de exemplu, de anumiți sofiști și sceptici în Grecia antică: Protagoras, Hippias, Carneades, Pyrrhon, Sextus Empiricus; mai târziu, Montaigne, pyrrhonienii secolului al XVII-lea și, mai presus de oricine, Montesquieu, care credea că stiluri diferite de viață sunt potrivite pentru oameni din diferite medii și climate, cu tradiții și obiceiuri diferite. Dar trebuie făcută aici o precizare. Este adevărat că un sofist pe care Aristotel îl citează credea că „focul arde și aici, și în Persia, însă ceea ce este considerat drept se schimbă chiar în fața ochilor noștri“[41]; că Montesquieu crede că ar trebui să porți haine groase în climatele reci și veșminte subțiri în cele calde și că obiceiurile persane nu ar fi potrivite pentru locuitorii Parisului. Dar această pledoarie pentru diversitate e totuna cu a spune că diferite mijloace sunt mai eficiente în diferite circumstanțe în vederea realizării unor scopuri similare. Același lucru este adevărat până și pentru notoriul sceptic David Hume. Nici unul dintre acești gânditori sceptici nu își dorește să nege că principalele scopuri omenești sunt universale și uniforme, chiar dacă poate ele nu sunt de stabilit *a priori*: toți oamenii caută mâncare și băutură, adăpost și siguranță; toți oamenii vor să se înmulțească; toți oamenii caută contactul social, dreptatea, un grad de libertate, mijloace de exprimare a sinelui ș.a.m.d. Mijloacele pentru a atinge aceste scopuri pot să fie diferite de la țară la țară, de la epocă la epocă, însă scopurile, fie ele modificabile în principiu sau nu, rămân nemodificate; acest lucru reiese limpede din gradul ridicat de asemănare de familie între utopiile sociale antice și moderne.

Este adevărat că o lovitură mai serioasă împotriva acestor presupoziții a fost orchestrată de Machiavelli, care a pus la îndoială posibilitatea, fie ea doar principială, de a îmbina o viziune creștină asupra vieții, care implică sacrificiu de sine și smerenie, cu construirea și întreținerea unei republici puternice și glorioase, care avea nevoie nu de smerenie sau sacrificiu de sine din partea conducătorilor sau cetățenilor ei, ci de virtuțile păgâne ale curajului, vitalității, autoafirmării și, în cazul conducătorilor, de capacitatea de a acționa nemilos, crud și fără scrupule atunci când o cereau trebuințele statului. Machiavelli nu a dezvoltat până la capăt implicațiile acestui conflict de idealuri – nu era filozof profesionist –, dar ceea ce a spus a iscat o mare neliniște printre unii dintre cititorii săi vreme de patru secole și jumătate. Cu toate acestea, în general vorbind, chestiunea pe care el a ridicat-o a tins să fie, în mare măsură, ignorată. Operele sale au fost considerate imorale și condamnate de Biserică, și nu au fost luate cu totul în serios de moraliștii și gânditorii politici care reprezintă curentul central al gândirii occidentale în aceste domenii.

Într-o anumită măsură, cred, Machiavelli a avut o oarecare influență: asupra lui Hobbes, Rousseau, Fichte și Hegel, cu siguranță asupra lui Frederic cel Mare al Prusiei, care și-a dat osteneala să publice o respingere formală a concepțiilor sale; cel mai limpede, asupra lui Nietzsche și a celor influențați de acesta. În general însă, presupoziția cea mai inconfortabilă a lui Machiavelli, aceea că anumite virtuți, ba mai mult, anumite idealuri ar putea să nu fie compatibile – o noțiune ce contravine afirmației pe care am subliniat-o, că toate răspunsurile adevărate la întrebări serioase trebuie să fie compatibile –, această presupoziție a rămas, în cea mai mare

parte, ignorată. Nimeni nu părea nerăbdător să se confrunte cu posibilitatea că atât răspunsurile creștine, cât și cele păgâne la întrebările morale sau politice ar putea fi corecte, date fiind premisele respective de la care pornesc; că aceste premise nu erau demonstrabil false, ci doar incompatibile; și că nu avem la dispoziție nici un criteriu de ansamblu pentru a ne decide între ele, ori pentru a reconcilia aceste moralități cu totul opuse. Această posibilitate a fost văzută ca întru câtva neliniștitoare de către aceia care se considerau creștini, dar doreau să-i dea Cezarului ce era al Cezarului. O împărțire strictă între viață publică și viață privată, între politică și moralitate pune întotdeauna probleme. Fiecare din cele două își revendică prea multe teritorii. Aceasta a fost și poate fi o problemă agonizantă, și, așa cum se întâmplă adesea în astfel de cazuri, nimeni nu a fost prea nerăbdător să o înfrunte.

A mai existat un unghi din care aceste presupoziții au fost puse sub semnul întrebării. Presupozițiile, repet, sunt cele ale legii naturale: că natura umană este o esență statică, inalterabilă; că scopurile ei sunt eterne, inalterabile și universale pentru toți oamenii, oriunde și întotdeauna; că aceste scopuri pot fi cunoscute – ba poate chiar îndeplinite – de către cei care au cunoștințele potrivite.

Atunci când, în secolul al XVI-lea, noile state-națiuni au apărut în cursul (și parțial ca rezultat al) Reformei, în Occident și în nordul Europei, câțiva dintre avocații ocupați cu formularea și apărarea revendicărilor și legilor acestor regate – în cea mai mare parte, reformatori care se opuneau autorității Bisericii Romei sau, în anumite cazuri, politicii centralizatoare a regelui Franței – au început să argumenteze că dreptul roman, cu pretenția sa de autoritate universală, nu însemna nimic pentru ei. Ei nu erau romani; erau franci, celți, nordici; își aveau propriile tradiții france, batave, scandinave; trăiau în Languedoc; aveau obiceiurile lor occitane din timpuri imemoriale – ce era Roma pentru ei? În Franța, ei erau urmașii cuceritorilor franci, strămoșii lor îi supuseseră pe galoromani; moșteniseră și doreau să recunoască numai propriile legi, france sau burgunde sau helvetice; ceea ce avea de spus dreptul roman nu avea nici în clin, nici în mânecă cu ei; nu li se aplica. De Roma să asculte italienii. De ce ar accepta francii, teutonii sau descendenții piraților vikingi dominația unui cod de legi străin, unic și universal? Națiuni diferite, rădăcini diferite, legi diferite, popoare diferite, comunități diferite, idealuri diferite. Fiecare își avea propriul stil de viață – cu ce drept să le dicteze unul celorlalți? Cu atât mai puțin papa, a cărui pretenție de autoritate spirituală era negată de reformatori. Toate acestea au spulberat vraja unei lumi unice, a unei legi universale, așadar a unui scop universal pentru toți oamenii, de pretutindeni și dintotdeauna. Societatea perfectă pe care războinicii franci, sau chiar descendenții lor, o vedeau ca ideală putea fi foarte diferită de viziunea utopică a unui italian, antic sau modern, și întru totul deosebită de cea a unui indian, suedez sau turc. De aici înainte, spectrul relativismului își face temuta apariție, și, odată cu el, începe disoluția credinței în însuși conceptul de scopuri universal valide, cel puțin în sfera socială și politică. Cu timpul, apare și sentimentul că s-ar putea să fie o greșeală nu doar istorică sau politică, ci chiar una logică, în însăși ideea unui univers acceptabil în egală măsură pentru comunități cu origini diferite, cu tradiții, caracter, perspectivă, concepte, categorii, viziuni asupra vieții diferite.

Însă, din nou, implicațiile acestora nu au fost complet articulate, în mare parte poate din cauza triumfului enorm înregistrat de științele naturii chiar în acea vreme. Ca rezultat al descoperirilor revoluționare ale lui Galileo și Newton și al operei altor matematicieni, fizicieni și biologi de geniu, lumea exterioară era văzută ca un

cosmos unitar, astfel încât, ca să luăm exemplul cel mai cunoscut, prin aplicarea a relativ puține legi, mișcarea și poziția fiecărei particule de materie puteau fi precis determinate. Pentru prima dată devenea posibilă organizarea unei mase haotice de date observaționale într-un sistem unitar, coerent, perfect ordonat. De ce să nu se aplice, cu același succes, aceleași metode în chestiunile omenești, în morală, politică, organizarea societății? De ce să se presupună că oamenii aparțin unei ordini din afara sistemului naturii? Ceea ce e valabil pentru obiectele materiale, pentru animale, plante și minerale, în zoologie, botanică, chimie, fizică, astronomie – toate științe noi pe cale să fie unificate, care ajung de la ipoteze despre fapte și evenimente observate la concluzii verificabile științific și, împreună, formează un sistem coerent și științific –, de ce nu s-ar aplica și problemelor omenești? De ce nu s-ar putea crea o știință (sau științe) ale omului și oferi, și aici, soluții la fel de clare și de sigure precum cele obținute în științele lumii exterioare?

Aceasta a fost o propunere nouă, revoluționară și foarte plauzibilă pe care gânditorii Iluminismului, în mod special în Franța, au acceptat-o cu un entuziasm firesc. Era, desigur, rezonabil să presupui că omul are o natură examinabilă, capabilă de a fi observată, analizată și testată întocmai ca alte organisme și forme de materie vie. Programul părea clar: trebuie să înțelegem științific ce este omul și de ce are nevoie pentru creșterea și bunăstarea sa. Odată ce am descoperit ce este omul și de ce are el nevoie, ne vom întreba unde e de găsit acel ceva; iar atunci, cu ajutorul invențiilor și descoperirilor potrivite, vom oferi ceea ce le lipsește oamenilor și, pe această cale, vom atinge, dacă nu perfecțiunea totală, o stare de fapt în orice caz cu mult mai fericită și mai rațională decât cea care domnește acum. De ce nu există deja această stare? Din cauză că prostia, prejudecata, superstiția, ignoranța, patimile care întunecă rațiunea – lăcomie, frică, poftă de dominație –, ca și barbaria, cruzimea, intoleranța, fanatismul care vin odată cu ele au condus la condiția deplorabilă în care oamenii au fost forțați să trăiască pentru prea mult timp. Eșecul, fie de neevitat, fie deliberat, de a observa ceea ce este în lume i-a răpit omului cunoașterea necesară pentru a-și îmbunătăți viața. Numai cunoașterea științifică ne poate salva. Aceasta este doctrina fundamentală a Iluminismului francez, o mare mișcare eliberatoare care, în epocă, a eliminat multă cruzime, superstiție, nedreptate și obscurantism.

La timpul cuvenit, acest mare val de raționalism a dus la o reacție inevitabilă. Mi se pare un fapt istoric că, ori de câte ori raționalismul merge prea departe, tinde să apară un soi de rezistență emoțională, o „reacție ostilă“, care izvorăște din ce este irațional în om. Așa s-a întâmplat în Grecia secolelor IV și III î.Cr., când marile școli socratice au produs splendidele lor sisteme raționaliste: rareori altcândva, ne spun istoricii cultelor grecești, au înflorit atât de bogat religiile misteriilor, ocultismul, iraționalismul, misticismele de orice fel. Tot așa, edificiul puternic și rigid al dreptului roman, una dintre marile realizări ale civilizației omenești, și, alături de acesta, marea structură legal-religioasă a iudaismului antic au fost urmate de o rezistență pasionată, emoțională, culminând cu apariția și triumful creștinismului. În Evul Mediu târziu a existat, în mod similar, o reacție la marile construcții logice ale scolasticilor. Ceva nu foarte diferit a survenit în timpul Reformei; și, în sfârșit, în urma triumfurilor spiritului științific în Occident, o contramișcare puternică a apărut în urmă cu două secole.

Această reacție a venit în principal din Germania. Ceva trebuie spus despre situația socială și spirituală din Germania acelui timp. Până în secolul al XVII-lea, chiar și înainte de distrugerile Războiului de Treizeci de Ani, țările germanofone

erau, din motive pe care nu am competența să le discut, inferior culturale vecinilor lor de peste Rin. În timpul întregului secol XVII, francezii păreau să domine fiecare sferă de viață, spirituală ori materială. Puterea lor militară, organizarea lor socială și economică, gânditorii, oamenii lor de știință și filozofii lor, pictorii și compozitorii, poeții, dramaturgii și arhitecții lor – excelența lor în artele generale ale vieții –, toate acestea îi plasau în fruntea întregii Europe. Pot fi deci cu ușurință scuzați dacă, atunci și mai târziu, au identificat civilizația ca atare cu propria cultură.

Dacă, în timpul secolului al XVII-lea, influența franceză a atins o înălțime nemaipomenită, exista o înflorire culturală notabilă și în alte țări occidentale: este limpede cazul Angliei în perioada elisabetană târzie și a dinastiei Stuart, și coincide cu epoca de aur a Spaniei și cu marea renaștere artistică și științifică din Țările de Jos. Italia, deși poate nu la înălțimea la care ajunsese în Quattrocento, a produs artiști și în special savanți de o rară anvergură. Chiar și Suedia, în nordul îndepărtat, începea să se urnească. Popoarele germanofone nu se puteau lăuda cu nimic asemănător. Dacă te întrebi care au fost cele mai distinse contribuții aduse de țările de limbă germană civilizației europene în secolul al XVII-lea, nu prea sunt multe de spus: în afară de arhitectură și de geniul izolat al lui Kepler, părea că doar în teologie se poate vorbi de talent original; poeții, savanții, gânditorii rareori se ridicau deasupra mediocrității; Leibniz pare să aibă puțini predecesori nativi. Acest lucru poate fi explicat, cel puțin parțial, prin declinul economic și dezbinarea politică a Germaniei; dar mă preocup aici doar de reliefarea faptelor în sine. Deși nivelul general al educației germane rămânea destul de ridicat, viața, arta și gândirea continuau să fie profund provinciale. Atitudinea pe care națiunile avansate ale Occidentului, în special francezii, o aveau față de țările germane părea să fie un soi de indiferență îngâmfată. Cu timpul, nemții umiliți au început o imitație plăpândă a modelelor lor franceze, și aceasta, așa cum se întâmplă adesea, a fost urmată de o reacție culturală. Conștiința națională rănită s-a afirmat pe sine, uneori într-o manieră ușor agresivă.

Este un răspuns destul de obișnuit din partea națiunilor înapoiate care sunt privite cu prea mult dispreț arogant și un aer prea mare de superioritate conștientă de sine de către societățile mai avansate. La începutul secolului al XVIII-lea, câțiva dintre liderii spirituali ai principatelor germane pioase și introvertite au început să contraatace. Acest contraatac a luat forma unei revărsări de dispreț asupra succesului lumesc al francezilor: acești francezi și imitatorii lor din alte părți nu puteau să se laude decât cu un spectacol gol. Viața interioară, viața spiritului, care privea relația omului cu oamenii, cu sine, cu Dumnezeu: numai ea era de o importanță supremă; francezii materialiști, cu pedanteria lor fără miez, nu aveau un simț al valorilor adevărate, singurele pentru care trăiesc oamenii. Trebuie lăsați cu artele, științele, saloanele, bogăția și gloria lor vanitoasă. În final, toate acestea nu erau decât gunoaie – bunuri perisabile ale coruptibilei cărni. Acei *philosophes* erau orbi conducători ai orbilor, străini de orice concepție a ceea ce, în mod unic, conta: întunecata, agonizanta, infinit răsplătitoarea coborâre în adâncimile propriului suflet păcătos – dar nemuritor – al omului, făcut după asemănarea cu însăși natura divină. Acesta era tărâmul viziunii pioase, introvertite a sufletului german.

Treptat, această imagine de sine germană a crescut în intensitate, hrănită de ceea ce ar putea fi numit un soi de resentiment naționalist. Johann Gottfried Herder, filozof, poet, critic și pastor, a fost poate primul profet pe deplin articulat al acestei atitudini, și a ridicat conștiința de sine culturală la nivelul unei principiu general. La origine istoric literar și eseist, a susținut că valorile nu sunt universale; că fiecare

societate omenească, fiecare popor, fiecare epocă și civilizație își are propriile idealuri, standarde, moduri de viață și gândire și acțiune. Nu există reguli sau criterii de judecată imuabile, universale, eterne, în funcție de care diferite culturi și națiuni ar putea fi evaluate într-o ierarhie unică a excelenței, care să îi plaseze pe francezi – așa cum susținea Voltaire – în vârful scării realizărilor omenești, iar pe germani foarte jos sub ei, în zonele crepusculare ale obscurantismului religios și în limitele strâmte ale provincialismului și ale unei nătângi existențe rurale. Fiecare societate, fiecare epocă își are propriile orizonturi culturale. Fiecare națiune își are propriile tradiții, propriul caracter, propriul chip. Fiecare națiune își are propriul centru de greutate morală, diferit de al oricărei alteia: acolo și doar acolo stă fericirea ei – în dezvoltarea propriilor sale nevoi naționale, a propriului său caracter unic.

Nu există nici un motiv care să ne impună imitarea unor modele străine sau întoarcerea la vreun trecut îndepărtat. Fiecare epocă, fiecare societate diferă în scopurile, obiceiurile și valorile ei de oricare alta. Conceperea istoriei omenești ca pe un proces unitar și universal de luptă către lumină – ale cărui etape și întruchipări de mai târziu ar fi neapărat superioare celor mai timpurii, unde primitivul este neapărat inferior sofisticatului – este o enormă greșeală. Homer nu este un Ariosto primitiv; Shakespeare nu este un Racine rudimentar (exemplele nu sunt ale lui Herder). Să judeci o cultură după standardele alteia arată o lipsă de imaginație și înțelegere. Fiecare cultură își are propriile atribute, care trebuie să fie pricepute în și pentru sine. Pentru a înțelege o cultură, trebuie să folosim aceleași facultăți de intuiție empatică cu care ne înțelegem unul pe altul, fără de care nu există nici iubire, nici prieteni, nici relații umane adevărate. Atitudinea față de celălalt este – sau ar trebui să fie – bazată pe a percepe ceea ce el este în sine și în mod unic, și nu pe ce are el în comun cu toți ceilalți oameni; numai științele naturii abstrag ceea ce este comun și generalizează. Relațiile umane sunt întemeiate pe recunoașterea individualității, care ar putea fi imposibil de descris – și, cu atât mai mult, de analizat – vreodată în mod exhaustiv; la fel stau lucrurile și cu înțelegerea comunităților, culturilor, epocilor și a ceea ce ele sunt, caută, simt, suferă și creează, cum se exprimă și se văd pe sine, cum gândesc și acționează.

Oamenii se adună în grupuri pentru că sunt conștienți de ceea ce îi unește – legături de origine comună, limbă, pământ, experiență colectivă; aceste legături sunt unice, impalpabile și supreme. Granițele culturale sunt firești pentru oameni, izvorăsc din interacțiunea esenței lor interioare cu mediul și experiența istorică. Cultura greacă este în mod unic și inepuizabil grecească; India, Persia, Franța sunt ceea ce sunt și nu altceva. Cultura noastră ne este proprie; culturile sunt incomensurabile; fiecare este așa cum este, fiecare de o valoare infinită, așa cum sunt sufletele în ochii lui Dumnezeu. Să o elimini pe una în favoarea alteia, să subjugi o societate și să distrugi o civilizație, așa cum au făcut marii cuceritori, este o crimă monstruoasă împotriva dreptului de a fi tu însuți, de a trăi în lumina propriilor tale valori ideale. Dacă exilezi un neamț și îl plantezi în America, el va fi nefericit; va suferi, pentru că oamenii pot fi fericiți și pot funcționa liber doar printre cei care îi înțeleg. Să fii singur este să fii printre oameni care nu înțeleg ceea ce vrei să spui. Exilul, singurătatea înseamnă să te afli printre oameni ale căror cuvinte, gesturi, caligrafie sunt străine de ale tale, ale căror comportament, reacții, sentimente, răspunsuri instinctive și gânduri, plăceri și dureri sunt prea îndepărtate de ale tale, ale căror educație și perspectivă, ton și însușire a vieții și ființei nu sunt ale tale. Există multe lucruri pe care oamenii le au în comun, dar nu asta contează

cel mai mult. Ceea ce îi individualizează, îi face să fie ceea ce sunt și face comunicarea posibilă este ceea ce ei nu au în comun cu toți ceilalți. Diferențele, particularitățile, nuanțele, caracterul individual sunt, până la urmă, totul.

Aceasta e o doctrină nouă. Herder înțelegea diferențele culturale, esența culturii și chiar ideea de dezvoltare istorică foarte diferit de Voltaire. Pentru el, ceea ce îi face pe nemți să fie nemți este că felul în care ei mănâncă sau beau, împart dreptatea, scriu poezie, se închină, dispun de proprietatea lor, se ridică și stau jos, își câștigă pâinea, își poartă hainele, cântă, duc războaie și își orânduiesc viața politică au toate un anumit caracter comun, o proprietate calitativă, un tipar care este doar german și prin care diferă de activitățile corespondente ale chinezilor sau portughezilor. Nici unul dintre aceste popoare sau culturi nu este, pentru Herder, superior altuia, ele sunt doar diferite; întrucât sunt diferite, urmăresc scopuri diferite; în asta constau caracterul specific și valoarea lor. Valorile și trăsăturile de caracter nu sunt comensurabile: o ordine a meritelor care să presupună o riglă unică este, pentru Herder, o dovadă de orbire față de ceea ce îi face pe oameni să fie oameni. Nu poți face un neamț fericit încercând să îl preschimbi într-un francez de mâna a doua. Islandezii nu vor fi fericiți trăind în Danemarca, sau europenii emigrând în America. Oamenii își pot dezvolta pe deplin puterile numai continuând să trăiască acolo unde ei și strămoșii lor s-au născut, să-și vorbească limba, să-și ducă viețile în cadrul obiceiurilor societății și culturii lor. Oamenii nu se creează singuri: se nasc într-un curent de tradiție – în primul rând, de limbă –, care le modelează gândurile și sentimentele, pe care nu îl pot schimba, de care nu se pot lepăda și care le formează viața interioară. Nu sunt de ajuns calitățile pe care oamenii le au în comun pentru ca natura unui om sau a unui popor să fie împlinită. Ea depinde cel puțin la fel de mult de caracteristicile datorate locului, timpului și culturii cărora le aparțin acei oameni în mod unic; să ignori sau să obliterezi aceste caracteristici înseamnă să distrugi și sufletele, și trupurile oamenilor. „Nu sunt aici să gândesc, ci să fiu, să simt, să trăiesc!“[42] Pentru Herder, fiecare acțiune, fiecare formă de viață are o structură diferită de a oricărei alteia. Unitatea naturală este ceea ce el numește *das Volk*, poporul, ale cărui prime componente sunt pământul și limba, nu rasa, culoarea ori religia. Aceasta este predica lui de-o viață – la urma urmei, era pastor protestant – către popoarele germanofone.

Dar dacă este așa, dacă doctrina Iluminismului francez – și presupoziția centrală a Occidentului despre care am vorbit, că toate valorile adevărate sunt imuabile și veșnice și universale – are nevoie de o atât de drastică revizuire, înseamnă că există ceva radical greșit în ideea unei societăți perfecte. Motivul fundamental nu este printre cele avansate de obicei împotriva ideilor utopiste – și anume că o astfel de societate nu ar putea fi atinsă pentru că oamenii nu sunt destul de înțelepți, înzestrați sau virtuoși, că nu pot dobândi gradul necesar de cunoaștere sau hotărâre ori că, pângăriți cum sunt de păcatul originar, nu pot atinge perfecțiunea în această viață –, ci unul cu totul diferit. Ideea unei unice societăți perfecte pentru întreaga omenire trebuie să fie contradictorie în sine – pentru că Walhalla germanilor este în mod necesar diferită de idealul francez al vieții viitoare, fiindcă paradisul musulmanilor nu este cel al evreilor sau al creștinilor, fiindcă o societate în care un francez ar atinge o desăvârșire armonioasă este o societate care s-ar putea dovedi sufocantă pentru un german. Dar dacă e să avem la fel de multe tipuri de perfecțiune câte tipuri de cultură sunt, fiecare cu constelația sa ideală de virtuți, atunci însăși noțiunea posibilității unei unice societăți perfecte este logic incoerentă. Acesta este, cred, începutul atacului modern asupra noțiunii de utopie, de utopie ca atare.

Mișcarea romantică în Germania, care îi datorează mult influenței filozofului Fichte, și-a adus propriul impuls la această *Weltanschauung* nouă și realmente revoluționară. Pentru tânărul Friedrich Schlegel, pentru Tieck sau Novalis, valorile – etice, politice, estetice – nu ne sunt date obiectiv, nu sunt stele fixe pe un firmament platonic, eterne, imuabile, pe care oamenii să le poată descoperi numai folosind metoda potrivită – intuiția metafizică, investigația științifică, argumentul filozofic ori revelația divină. Valorile sunt generate de către sinele creator omenesc. Omul este, înainte de toate, o creatură înzestrată nu doar cu rațiune, ci cu voință. Voința este funcția creatoare a omului. Noul model al naturii omului este conceput prin analogie cu noua concepție a creației artistice, care nu mai este limitată de regulile obiective preluate din natura universală idealizată („la bella natura") sau de adevărurile eterne ale clasicismului, de legea naturală sau de un legiuitor divin. Dacă vom compara doctrinele clasice – chiar și pe cele ale unor teoreticieni ai neoclasicismului târziu, oarecum platonicieni, ca Joshua Reynolds sau Jean-Philippe Rameau – cu cele ale adversarilor lor romantici, aceasta iese clar la iveală. În faimoasele lui prelegeri despre Marele Stil, Reynolds spune, în fond, că dacă pictezi un rege trebuie să fii călăuzit de noțiunea de regalitate. Poate că David, regele Israelului, a fost în realitate mic de stat și a avut defecte fizice. Dar nu-l poți picta astfel, căci este rege; prin urmare, trebuie să-l pictezi ca pe un personaj regal; iar regalitatea este un atribut etern, imuabil, unitar și în mod egal accesibil viziunii tuturor oamenilor, în toate timpurile, oriunde; oarecum ca o „idee" platonică, dincolo de raza ochiului empiric, ea nu se modifică odată cu trecerea timpului sau cu diferențele de perspectivă, iar treaba pictorului sau a sculptorului este să străpungă vălul aparenței, să conceapă esența regalității pure și să o redea pe pânză, în marmură ori lemn, sau în orice mediu ar alege artistul să folosească. La fel, Rameau era convins că misiunea unui compozitor este să folosească sunetul pentru a manifesta armonia – eternele proporții matematice care sunt întrupate în natura lucrurilor, în marele cosmos – care nu e dată urechii muritoare, dar care conferă structurii sunetelor muzicale ordinea și frumusețea pe care artistul inspirat o creează – sau, mai degrabă, pe care o reproduce, o „imită" – cât de bine poate.

Nu la fel stau lucrurile cu cei influențați de noua doctrină romantică. Pictorul creează, nu copiază. Nu imită, nu urmează reguli – el face regulile. Valorile nu sunt descoperite, ci create; nu sunt găsite, ci făcute printr-un act al voinței imaginative, creatoare, precum operele de artă, la fel cum sunt create și politica, planurile, tiparele de viață. Prin a cui imaginație și voință? Fichte vorbește de sine, de eu; de regulă, îl identifică cu un spirit al lumii, transcendent și infinit, căruia individul uman îi este doar o expresie spațio-temporală, muritoare, un centru finit care își derivă realitatea de la spirit, cu care caută să atingă o uniune perfectă. Alții au identificat acest sine cu vreun alt spirit sau forță supra-personală – națiunea, adevăratul sine în cadrul căruia individul este doar un element; sau poporul (Rousseau aproape face asta) sau statul (așa cum face Hegel); ori este identificat cu o cultură, cu *Zeitgeist*-ul (o concepție de care Goethe își bate mult joc în al său *Faust*), cu o clasă care întrupează mersul progresiv al istoriei (ca la Marx) sau cu vreo altă mișcare, grup ori forță la fel de impalpabilă. Această sursă întru câtva misterioasă este văzută ca generatoare și transformatoare de valori pe care trebuie să le urmez pentru că le recunosc ca fiind ale mele, în măsura în care sunt, în ceea ce am mai bun sau mai adevărat, un agent al lui Dumnezeu, al istoriei, al progresului sau al națiunii. Este aici o ruptură severă de întreaga tradiție anterioară, pentru care adevărul și frumosul, nobilul și ignobilul, ceea ce e drept și ceea ce e

nedrept, datoria, păcatul și binele suprem erau valori inalterabile, ideale și, ca și opusele lor, create eterne și identice pentru toți oamenii; ca în formula veche, *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*[43]: singura problemă era cum să le cunoaștem și, cunoscându-le, să le realizăm sau, respectiv, să le evităm, să facem binele și să ocolim răul.

Dar dacă aceste valori nu sunt increate, ci generate de cultura, națiunea sau clasa mea socială, atunci ele vor diferi de valorile generate de cultura, națiunea ori clasa ta; valorile nu sunt universale și s-ar putea ciocni. Dacă valorile pe care le generează nemții sunt diferite de cele generate de portughezi, dacă valorile generate de vechii greci sunt diferite de cele ale francezilor moderni, înseamnă că o relativitate mai profundă decât oricare dintre cele enunțate de sofiști sau de Montesquieu ori Hume va distruge universul unitar din punct de vedere moral și intelectual. Aristotel, declara Herder, este „al lor" – Leibniz este „al nostru". Leibniz este cel care ne vorbește nouă, germanilor, și nu Socrate sau Aristotel. Aristotel a fost un mare gânditor, dar nu ne putem întoarce la el: lumea lui nu este și a noastră. La fel, trei sferturi de veac mai târziu, s-a spus că dacă adevăratele mele valori sunt expresia clasei mele – burghezia –, și nu a clasei lor – proletariatul –, atunci nu poate fi adevărat că toate valorile și toate răspunsurile adevărate la întrebări sunt compatibile unele cu altele, întrucât valorile mele se vor ciocni inevitabil cu ale tale, fiindcă valorile clasei mele nu sunt cele ale clasei tale. Așa cum valorile romanilor nu sunt cele ale italienilor moderni, la fel, lumea morală a creștinismului medieval nu este cea a democraților liberali și, în primul rând, lumea muncitorilor nu este cea a patronilor lor. Conceptul unui bine comun, valid pentru toată omenirea, se sprijină pe o greșeală cardinală.

Noțiunea că ar exista o sferă celestă, cristalină, neafectată de lumea devenirii și a aparenței, în care adevărurile matematice și valorile morale sau estetice formează o armonie perfectă, garantată de legături logice indestructibile, este acum abandonată ori cel puțin ignorată. Asta stă în miezul mișcării romantice, a cărei expresie extremă este autoafirmarea personalității individuale creatoare drept autoare a propriului univers; ne aflăm în lumea rebelilor împotriva convențiilor, artiști liberi, proscriși satanici, exilați byronieni, generația palidă și febrilă glorificată de scriitorii romantici germani și francezi de la începutul secolului al XIX-lea, furtunoși eroi prometeici care resping legile societății lor, hotărâți să atingă realizarea și exprimarea liberă a sinelui împotriva oricăror opreliști.

În romantism, s-ar putea ca această preocupare de sine să fi fost exagerată și uneori isterică, dar esența sa și rădăcinile din care a crescut nu au dispărut odată cu slăbirea primului val al mișcării romantice și au devenit, pentru conștiința europeană, până azi, cauza unei neliniști sau chiar anxietăți permanente. E limpede că noțiunea unei soluții armonioase la problemele omenirii, fie ea și numai în principiu – și deci însăși ideea de utopie –, este incompatibilă cu interpretarea lumii omenești ca pe o bătălie între voințe, individuale ori colective, mereu noi și aflate permanent în conflict. Au existat încercări de îndiguire a acestui val periculos. Hegel, și după el Marx, a căutat să se întoarcă la o schemă istorică rațională. Pentru amândoi există un mers al istoriei – un urcuș al omenirii de la barbarie la organizarea rațională. Ambii conced că istoria este povestea unor lupte și ciocniri; însă acestea vor fi în final rezolvate. Ele sunt datorate dialecticii proprii autodezvoltării spiritului lumii sau progresului tehnologic, ce creează diviziunea muncii și lupta de clasă; dar aceste „contradicții" sunt chiar factorii indispensabili pentru mersul înainte care va culmina într-un întreg armonios, rezolvarea supremă a

diferențelor în unitate, fie ea concepută ca progres infinit către un scop transcendent (Hegel) sau ca o societate rațională realizabilă (Marx). Pentru acești gânditori, istoria este o dramă cu adversari violenți. Apar situații teribile, ciocniri, bătălii, distrugere, suferință oribilă; totuși, povestea are, trebuie să aibă, un final fericit. Pentru utopiștii din această tradiție, happy-endul este o serenitate veșnică, strălucirea unei societăți statice și lipsită de conflicte, după ce statul a pierit și orice autoritate constituită a dispărut – o anarhie pașnică în care oamenii sunt raționali, cooperanți, virtuoși, fericiți și liberi. Este o încercare de a împăca și capra, și varza: să admiți conflictul inevitabil, dar să crezi că el reprezintă o etapă, deopotrivă temporară și de neocolit, pe calea autoîmplinirii totale a omenirii.

Dar îndoielile persistă, așa cum au făcut-o încă de când a fost lansată provocarea iraționalistă – aceasta este neliniștitoarea moștenire a mișcării romantice. Ea a intrat în conștiința modernă, în ciuda tuturor eforturilor de a o elimina, de a o evita, de a o bagateliza descriind-o ca pe un simplu simptom al pesimismului unei burghezii tulburate de conștientizarea sfârșitului ei iminent, pe care nu îl poate înfrunta. De atunci, „filozofia perenă“, cu adevărurile ei ne-schimbătoare și obiective, întemeiate pe percepția unei ordini eterne în spatele haosului aparențelor, a fost pusă în defensivă în fața atacurilor relativiștilor, pluraliștilor, iraționaliștilor, pragmatiștilor, subiectiviștilor, ca și ale anumitor tipuri de empirism; iar odată cu declinul ei, concepția despre societatea perfectă, care derivă din această mare viziune unitară, își pierde puterea de convingere. De aici încolo, cei care cred în posibilitatea perfecțiunii sociale tind să fie acuzați de adversarii lor că încearcă să impună o ordine artificială unei omeniri refractare, să împingă cu de-a sila ființele umane, ca pe niște cărămizi, într-o structură preconcepută, să le pună cu forța în paturi procustiene și să vivisecționeze oameni în vederea unui plan urmat cu fanatism. De aici, protestele – și antiutopiile – lui Aldous Huxley, Orwell sau Zamiatin (în Rusia de la începutul anilor ’20), care descriu o imagine înfiorătoare a unei societăți fără fricțiuni în care diferențele între oameni sunt pe cât posibil eliminate sau cel puțin reduse, iar modelul multicolor al unei varietăți de temperamente, înclinații și idealuri umane – pe scurt, cursul vieții – este redus în mod brutal la uniformitate, strâns într-o cămașă de forță politică și socială ce rănește, ciopârțește și ucide oameni în numele unei teorii moniste: un vis al ordinii perfecte, statice. Este ideea centrală a protestului împotriva despotismului uniformitar pe care Tocqueville și J.S. Mill l-au simțit că se abate asupra omenirii.

Vremurile noastre au văzut conflictul dintre două viziuni ireconciliabile: prima, a celor ce cred că există valori eterne, constrângătoare pentru toți oamenii, și că motivul pentru care nu toți le-au recunoscut sau înțeles încă este lipsa unei capacități morale, intelectuale sau materiale necesare. Se poate ca această cunoaștere să ne fi fost refuzată chiar de legile istoriei: conform uneia dintre interpretările acestor legi, lupta de clasă este cea care a distorsionat relațiile pe care le avem unul cu celălalt, până în punctul în care suntem orbi în fața adevărului, și a împiedicat astfel viața umană să fie organizată rațional. Am progresat însă suficient de mult încât unii oameni să poată vedea adevărul; la plinirea timpului, soluția universală va fi limpede pentru toată lumea; atunci, preistoria va lua sfârșit, iar adevărata istorie a omenirii va începe. Asta susțin marxiștii, și poate și alți profeți socialiști și optimiști. Nu însă și cei care declară că temperamentele, înzestrările, perspectivele, dorințele noastre diferă permanent de la om la om, că uniformitatea ucide; că oamenii pot trăi vieți împlinite doar în societăți cu o textură deschisă, în care varietatea nu este doar tolerată, ci chiar aprobată și încurajată; că dezvoltarea

cea mai bogată a potențialităților omenești poate surveni numai în societăți în care există un spectru larg de opinii – libertatea pentru ceea ce J.S. Mill numea „experimentarea unor moduri de viață“[44] –, unde există libertate de gândire și exprimare, se ciocnesc între ele viziuni și păreri, societăți unde sunt permise fricțiunile și chiar conflictele, deși cu reguli pentru a le controla și pentru a preveni distrugerea și violența; că supunerea în fața unei ideologii unice, oricât de rezonabilă și inventivă, le răpește oamenilor libertatea și vitalitatea. Poate că asta a vrut Goethe să spună atunci când, după ce a citit *Système de la nature* de Holbach (una dintre cele mai faimoase lucrări ale materialismului francez din secolul al XVIII-lea, care privea înspre un soi de utopie raționalistă), a declarat că nu reuşeşte să înţeleagă cum cineva ar putea accepta ceva atât de gri, de cimerian, de cadaveric, lipsit de culoare, viață, artă, umanitate. Pentru cei care îmbrățișează acest individualism cu tentă romantică, ceea ce contează nu este baza comună, ci diferențele, nu unul, ci multiplul; pentru ei, pofta de unitate – regenerarea omenirii prin recuperarea unei inocențe și armonii pierdute, întoarcerea de la o existență fragmentată la un întreg atotcuprinzător – este o amăgire infantilă și periculoasă: să strivești orice diversitate, ba chiar orice conflict, în interesul uniformității înseamnă, pentru aceștia, să strivești viața însăși.

Aceste doctrine nu sunt compatibile una cu cealaltă. Sunt vechi dușmani; în forma lor modernă, amândouă domină azi omenirea, și amândurora li se opune rezistență: organizarea industrială *versus* drepturile omului, reguli birocratice *versus* „a-și face damblaua“; guvernare bună *versus* autoguvernare; siguranță *versus* libertate. Uneori, una dintre revendicări se preschimbă în opusul ei: pretențiile la democrație participativă se transformă în oprimarea minorităților, măsurile pentru stabilirea egalității sociale strivesc autodeterminarea și înăbușă geniul individual. Alături de aceste ciocniri de valori persistă un vis străvechi: există, trebuie să existe – și poate fi găsită – soluția finală la toate relele omenești; ea poate fi realizată; va veni cu siguranță, fie prin revoluție, fie prin mijloace pașnice; iar atunci toți oamenii, sau marea lor majoritate, vor fi virtuoși și fericiți, înțelepți și buni și liberi; dacă o astfel de stare poate fi atinsă (și odată atinsă ea ar dura pentru totdeauna), ce om sănătos la minte ar putea să-și dorească să se întoarcă la nenorocirile rătăcirii oamenilor prin deșert? Dacă ea este posibilă, atunci desigur că nici un preț nu este prea mare; oricâtă oprimare, cruzime, represiune, coerciție ar exista, ele n-ar fi prea mult dacă acesta – și doar acesta – este prețul pentru mântuirea tuturor oamenilor? Această convingere dă în bună măsură mână liberă pentru a-i face pe alții să sufere, cu condiția ca motivele să fie pure, dezinteresate. Dacă însă credem că această doctrină este o iluzie, fie și numai pentru că anumite valori supreme ar putea fi incompatibile cu altele, și că însăși noțiunea unei lumi ideale în care acestea să fie reconciliate este o imposibilitate conceptuală (și nu doar practică), atunci poate că cel mai bun lucru pe care îl avem de făcut este să încercăm să promovăm un soi de echilibru, în mod necesar instabil, între diversele aspirații ale grupurilor divergente de oameni – să le împiedicăm măcar pornirea de a se extermina unul pe altul și, pe cât posibil, de-a se răni unul pe altul – și să promovăm gradul maxim practicabil de simpatie și înțelegere (grad probabil niciodată complet) între ele. Acest program nu este însă, *prima facie*, teribil de incitant: o predică liberală care recomandă o mașinărie destinată să-i împiedice pe oameni să-și facă prea mult rău unul altuia, dând fiecărui grup de oameni loc suficient pentru a-și realiza propriile scopuri idiosincratice, unice, particulare, fără prea multă interferență cu scopurile celorlalți, nu este un strigăt de luptă pătimaș care să inspire oamenii la sacrificiu, martiriu și

fapte eroice. Dar dacă acest program ar fi adoptat, s-ar putea totuşi să prevină distrugerea mutuală, și, în final, să cruțe lumea. Immanuel Kant, un om aflat foarte departe de iraţionalism, a constatat odată că „Din lemnul strâmb al omenirii n-a ieșit niciodată ceva drept“[45]. Din acest motiv, o soluție perfectă a problemelor omenești este imposibilă – nu numai în practică, ci şi în principiu; iar orice încercare hotărâtă de a o produce este sortită să ducă la suferință, deziluzie și eșec.

---

36. *Morte d'Arthur*.

37. Isaia 2,2, 2,4, 11,6, 35,1, 35,10.

38. Galateni 3,28.

39. *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 1, p. 262. [Cuvântul grecesc pentru „pășune“ înseamnă totodată şi „lege“.] (Vezi și Hans von Arnim, ed., *Fragmentele stoicilor vechi*, vol. I, *Zenon și discipolii lui Zenon*, trad. şi note de Filotheia Bogoiu și Cristian Bejan, Humanitas, București, 2016, p. 273 – n. red.)

40. Platon, *Protagoras* 361b, *Menon* 87d–88d. (Vezi și *Protagoras* în Platon, *Opera integrală*, vol. I, trad. Andrei Cornea, Humanitas, București, 2021, p. 415: „virtutea se poate învăța“; *Menon*, trad. de Liana Lupaș și Petru Creția, în Platon, *Opere*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, pp. 397–399 – n. red.)

41. *Etica nicomahică* 1134b26 [redat liber]. (Vezi şi Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 121: „...focul arde la fel și aici, și în Persia, pe când dreptul are un caracter evident variabil“ – n. red.)

42. *Herders sämmtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, Berlin, 1877–1913, vol. 29, p. 366.

43. „Ceea ce este crezut oriunde, oricând, de oricine.“ Vincent de Lérins, *Commonitorium* 2.3.

44. *On Liberty*, capitolul 4: *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson *et al.*, Toronto/London, 1963–1991, vol. 18, p. 281 [*cf.* capitolul 3, *ibid.*, p. 261, unde Mill vorbește de „experimentarea unor moduri de viață“]. (Vezi John Stuart Mill, *Despre libertate*, trad. Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 2017, p. 119 – n. red.)

45. *Loc. cit.* (vezi p. 9, nota 1).

Giambattista Vico și istoria culturii

I

Studierea propriului trecut a fost întotdeauna una dintre preocupările majore ale oamenilor. Au existat multe motive pentru asta, unele dintre ele discutate de Nietzsche într-un eseu faimos: mândria, dorința de a preamări realizările tribului, națiunii, Bisericii, rasei, clasei, partidului; dorința de a promova legăturile de solidaritate în respectiva societate (cu toții suntem fii ai lui Cadmus) și credința în tradițiile sacre ale tribului (numai strămoșilor noștri le-a fost dată revelația adevăratelor scopuri ale vieții, a cum se trăiește și în virtutea a ce, a binelui și a răului); și, legat de acestea, un simț al valorii colective, nevoia de a ști și de a-i învăța pe ceilalți să înțeleagă ce fel de societate suntem și am fost, textura relațiilor prin care geniul nostru colectiv s-a exprimat și fără de care nu poate funcționa.

Există abordarea etică: istoria ne oferă exemple autentice – și exemplare – de virtute și viciu, cu ilustrări limpezi a ceea ce e de făcut și de evitat – o galerie de portrete de eroi și de ticăloși; înțelepții și neghiobii, învingătorii și ratații. Aici, istoria e văzută în primul rând ca o școală de moravuri, așa cum, de exemplu, o declara Leibniz, ori de experimente politice, așa cum o credea Joseph de Maistre (poate și Machiavelli).

Apoi, iarăși, sunt cei care caută un tipar în istorie, realizarea treptată a unui plan cosmic, lucrarea unui Meșteșugar Divin care ne-a creat pe noi și tot ce există pentru a servi unui scop universal, scop care ne este ascuns, poate, pentru că suntem prea slabi sau păcătoși sau nerozi, dar care rămâne real și inalterabil, cu linii care pot fi discernute, chiar dacă imperfect, de cei ce au ochi să vadă. Una dintre formele acestei viziuni este conceperea istoriei ca dramă cosmică, care, conform anumitor doctrine, trebuie să culmineze într-un *dénouement* final dincolo de frontierele istoriei și timpului, într-o totală schimbare la față spirituală, de nepătruns cu intelectul omenesc finit. Conform altora, istoria este un proces ciclic care conduce la un vârf al realizărilor umane, apoi la decadență și colaps, pentru ca ulterior tot procesul să înceapă din nou. Se consideră că numai tiparele de acest fel dau sens procesului istoric; altfel, ce ar putea fi el – un simplu joc de combinații și scindări întâmplătoare, o succesiune mecanică de cauze și efecte?

Apoi, iarăși, sunt cei ce cred în posibilitatea unei științe sociologice care are ca date faptele istorice, o știință care ne-ar permite (odată descoperite legile ce guvernează schimbările sociale) să prezicem viitorul și să „retrozicem“ trecutul – istoria e concepută drept o colecție sistematică de observații care este pentru o sociologie științifică dezvoltată cam ceea ce a fost observarea cerurilor de către Tycho Brahe pentru legile descoperite de Kepler sau Galileo: un instrument nou și puternic care face ca întoarcerea la simpla acumulare de astfel de date să nu fie necesară în afara verificării anumitor ipoteze. Asta sperau unii pozitiviști de secol XIX, precum Buckle și Comte, care credeau în posibilitatea și nevoia unei științe naturale a istoriei creată prin metode în esență analoage celor din științele biologiei cel puțin, dacă nu chiar din fizică.

Apoi vin cei care nu au un motiv mai bun pentru studierea istoriei în afară de simpla curiozitate față de trecut, căutarea cunoașterii de dragul cunoașterii, dorința

de a ști ce s-a întâmplat și când și de ce, fără a trage neapărat concluzii generale sau a formula legi.

Ultima, dar nu cea din urmă, este ambiția celor ce vor să știe cum am ajuns noi, generația actuală, să fim ceea ce suntem, cine au fost strămoșii noștri, ce au făcut ei, care au fost consecințele activităților lor, care a fost natura jocului dintre aceste activități, care erau speranțele și fricile și scopurile lor, precum și forțele naturale cu care au trebuit să lupte. Căci pare evident că doar barbarii nu au nici o curiozitate față de sursele propriilor lor forme de viață și civilizație, față de locul lor în ordinea lumii, așa cum este el determinat de experiențele precedente ale strămoșilor lor, ca și de identitatea însăși a acestor strămoși, singura care poate să dea un sentiment de identitate urmașilor.

Acest ultim motiv pentru studierea istoriei se trage dintr-o dorință de autocunoaștere – care, deși era implicită la scriitori anteriori, a ieșit la suprafață abia în secolul al XVIII-lea, în primul rând printre gânditorii occidentali care reacționau împotriva unei doctrine centrale a Iluminismului francez, pe atunci influența dominantă pentru majoritatea intelectualilor europeni. Această doctrină era credința că se găsise în sfârșit o metodă universal valabilă pentru soluția la problemele fundamentale care îi preocupaseră dintotdeauna pe oameni: cum să se stabilească de fapt ceea ce era adevărat sau fals în fiecare domeniu al cunoașterii și, mai presus de orice, care era viața potrivită pe care oamenii trebuiau s-o ducă pentru a atinge scopurile urmărite dintotdeauna – viață, libertate, dreptate, fericire, virtute, dezvoltarea deplină a facultăților umane într-un fel armonios și creativ. Această metodă presupunea aplicarea acelor reguli raționale (adică științifice) care produseseră, de-a lungul secolului trecut, asemenea rezultate minunate în domeniul matematicii și al științelor naturii la problemele morale, sociale, politice și economice ale omenirii – rămase multă vreme nelămurite din pricina ignoranței, erorii, superstiției și prejudecății, răspândite în mare parte intenționat de către preoți, prinți, clasele conducătoare, birocrați și escroci ambițioși care împrăștiau falsități pentru a-i ține pe oameni supuși voinței lor.

Cel mai mare publicist al Iluminismului, Voltaire, deși susținea lărgirea cercetărilor istorice, astfel încât ele să includă activitățile sociale și economice și efectele acestora, credea că singurele obiecte demne de studiul istoric erau vârfurile, și nu văile, realizărilor omenirii. Nu avea nici o îndoială care erau ele: Atena lui Pericle, Roma Republicii târzii și a Principatului timpuriu, Florența Renașterii și Franța în timpul domniei lui Ludovic XIV. Ele fuseseră cele mai mărețe momente ale omenirii, atunci când scopurile adevărate – singurele scopuri adevărate pe care toți înțelepții le urmăriseră întotdeauna, în artă, în gândire, în morală și maniere – au determinat viețile statelor și indivizilor. Aceste scopuri erau veșnice și universale, cunoscute de toți oamenii raționali – cei care aveau ochi să vadă –, neatinse de schimbare sau de vreo evoluție istorică. Așa cum răspunsurile la problemele științelor naturii puteau fi date o dată pentru totdeauna, așa cum teoremele geometriei și legile fizicii și astronomiei rămâneau neafectate de schimbarea părerilor oamenilor sau a stilurilor de viață, tot astfel puteau fi, măcar în principiu, aflate răspunsuri la fel de clare și finale și la problemele omenești.

Chiar și Montesquieu, care credea în varietatea inevitabilă a obiceiurilor și perspectivelor, datorată în mare parte influenței factorilor fizici, precum și a instituțiilor omenești determinate de aceștia, presupunea totuși că scopurile fundamentale ale omenirii erau identice în toate timpurile, oriunde, chiar dacă formele specifice pe care acestea le luau în clime și societăți variate difereau în mod

necesar, astfel încât nu se putea întocmi cu succes o legislație uniformă pentru toate societățile umane. Concepția însăși de progres împărtășită de *philosophes* în secolul al XVIII-lea (fie că vorbim de susținătorii ei optimiști, ca Helvétius sau Condorcet, ori de cei măcinați de îndoială față de perspectivele ei, ca Voltaire și Rousseau) presupunea că lumina adevărului, *lumen naturale*, este oriunde și întotdeauna aceeași, chiar dacă oamenii erau deseori prea ticăloși sau neghiobi sau slabi ca să o descopere sau ca, descoperind-o, să-și trăiască viața conduși de strălucirea ei.

Pentru Voltaire, perioadele întunecate ale istoriei omenești pur și simplu nu meritau atenția oamenilor inteligenți. Scopul istoriei este să comunice adevăruri educative, nu să satisfacă pura curiozitate, iar asta se poate face numai studiind triumfurile rațiunii și imaginației, nu eșecurile. „Dacă nu ai mai multe să ne zici", declara Voltaire, „decât că un barbar i-a urmat altuia pe malurile râului Oxus sau Iaxartes, la ce ești tu util publicului?"[46] Cine își dorește să afle că „lui Kincum i-a urmat Quancum, iar lui Quancum i-a urmat Kicum"[47]? Cine vrea să știe despre Salmanasar sau Mardokempad?[48] Istoricii nu trebuie să încarce mințile cititorilor cu absurditățile religiei, delirurile idioților și sălbaticilor sau născocirile ticăloșilor, decât ca povestiri moralizatoare care să prevină omenirea asupra ororilor barbariei și tiraniei. Această abordare, profund anistorică, a naturii oamenilor și societății este destul de răspândită în secolul al XVIII-lea și derivă, în parte, din fenomenalul succes al științelor exacte în secolul anterior, care l-a făcut pe Descartes, de exemplu, să privească studiul istoriei ca fiind nedemn de oamenii inteligenți, interesați de progresul cunoașterii obiective, la care nu se putea spera în asemenea ape tulburi. Concepția că adevărul este unul și nedivizat, același pentru toți oamenii oriunde și în toate timpurile, fie că e de găsit în sentințele cărților sacre, în înțelepciunea tradițională, în autoritatea Bisericilor, în majoritățile democratice, în observațiile și experimentele făcute de experți calificați sau în convingerile oamenilor simpli, necorupți de civilizație – această concepție, într-o formă sau alta, este centrală pentru gândirea occidentală, care se trage din Platon și discipolii lui.

Ea nu a rămas cu totul necontestată. Pe lângă scepticii Greciei și Romei antice, revolta împotriva autorității papale i-a făcut pe unii din reformatorii secolului al XVI-lea (în mod special pe juriștii protestanți) să afirme că diferențele dintre diverse tradiții culturale erau cel puțin la fel de importante ca asemănările. Juriști ca Hotman în Franța și Coke și Matthew Hale în Anglia, care respingeau autoritatea universală a Romei, au dezvoltat începuturile ideii conform căreia așa cum obiceiurile, stilurile de viață, perspectivele erau diferite, la fel, în mod necesar, difereau legile și regulile după care trăiau diferitele societăți – și că această diferență exprima deosebiri profunde și fundamentale în dezvoltarea lor ca entități sociale distincte, uneori considerabil de neasemănătoare. Astfel, acești avocați au contribuit la noțiunea de diversitate culturală.

Chiar noțiunea de cultură – o interconectare a diverselor activități din partea membrilor unei comunități date, cu legături între sistemele juridice, religii, arte, științe, obiceiuri și, înainte de toate, limbi, ca și între mituri, legende și forme rituale de comportament, toate unite, formând feluri de viață identificabile, cu idealuri și valori diferite –, toată această noțiune, în forma ei pe deplin conștientă și explicită, nu este foarte veche. Ea datorează mult apariției interesului pentru lumea clasică a Greciei și Romei în timpul Renașterii italiene, atunci când diferențele profunde dintre propriile lor societăți și cele din perioada clasică au atras atenția cărturarilor, și celor influențați de ei, asupra posibilității a mai mult decât o unică adevărată civilizație umană. În mod paradoxal, chiar ideea unei restaurări – dorința de a

reînvia splendorile Greciei și Romei după noaptea întunecată a Evului Mediu, de a reorganiza viața pe principiile veșnic valide despre care se credea că guvernau civilizația clasică – a lăsat loc treptat, pe măsură ce cunoașterea trecutului s-a îmbogățit, tocmai opusului său, percepției diferențelor ireconciliabile de perspectivă și comportament – și de reguli și principii – dintre societățile antice și cele moderne.

Câțiva istorici din Franța secolului al XVI-lea, ca Vignier, La Popelinière, Le Caron sau Bodin, au susținut că studiul antichităților – obiceiuri, mituri, rituri religioase, limbi, precum și inscripții, monede, opere de artă și, desigur, monumente literare – oferea mărturii pornind de la care se puteau reconstrui culturi întregi. Cu toate acestea, concepția conform căreia toate culturile înalte erau tot atâtea ramuri ale aceluiași mare arbore al iluminării – că progresul uman era în esență un mers înainte unic, întrerupt de perioade de regres și colaps, dar niciodată distrus, reînnoit constant, apropiindu-se mereu mai mult de victoria finală a rațiunii – a continuat să domine gândirea occidentală. Istorici și juriști, mai cu seamă protestanți, care subliniau diferențele aproape insurmontabile între vechi și nou, între romani și franci, au continuat să pună această presupoziție sub semnul întrebării. Îndepărtatul, exoticul a început să fie studiat serios și empatic. Erau remarcate diferențele dintre Orient și Occident, de exemplu, sau dintre Europa și Americi; totuși, nu se făceau prea multe în sensul producerii unei istorii efective ori al unei analize a acestor societăți diferite, care îi fascinau pe savanți și pe călători tocmai prin această neasemănare cu a lor.

Un mare pas înainte în această direcție a fost făcut de primii adversari ai somităților literare ale Parisului secolului al XVIII-lea, critici față de aceia pentru care era indiscutabil că trecutul trebuia judecat după gradul de apropiere al teoriei și practicii sale de canoanele de gust ale propriei noastre epoci luminate. Astfel, la începutul secolului al XVIII-lea, găsim savanți britanici și elvețieni care încep să studieze în mod istoric legendele, *saga* sau poezia veche ca vehicule de autoexprimare ale anumitor popoare. Acești critici susțineau că poemele homerice, cântecele Nibelungilor sau *saga* scandinave își trăgeau forța și frumusețea din trăsăturile specifice ale societăților care, în timpurile și locurile lor, le generaseră. Profesorul Regius de Ebraică al Universității Oxford, episcopul Lowth, a vorbit de Vechiul Testament ca de epopeea națională a locuitorilor Iudeii antice, care nu poate fi judecată după criterii provenite din studierea lui Sofocle sau Vergiliu, Racine sau Boileau.

Cel mai celebru partizan al acestei abordări este poetul și criticul german Johann Gottfried Herder, care sublinia și glorifica unicitatea culturilor naționale și, în primul rând, incomensurabilitatea lor, diferențele dintre criteriile după care ele pot fi înțelese și judecate. A fost toată viața fascinat de reala varietate a căilor de dezvoltare a civilizațiilor, trecute sau prezente, europene sau asiatice, pentru care noul interes în orientalistică, limbile Indiei și Persiei oferea o dovadă concretă foarte convingătoare. La rândul lor, toate acestea au însuflețit școala istorică germană de jurisprudență, îndreptată împotriva pretențiilor de raționalitate atemporală și a aserțiunii de validitate universală a dreptului roman, a *Code Napoléon* ori a principiilor proclamate de ideologii Revoluției Franceze și de aliații lor din alte țări. Uneori, opoziția față de autoritatea unei legi unice naturale imuabile, așa cum era aceasta formulată de Biserica Romei sau de *Lumières*, putea să ia forme puternic reacționare, legitimând oprimarea, domnia arbitrară, inegalitățile și nedreptățile de tot felul. Totuși, reversul medaliei a fost atenția față de bogata varietate a interacțiunilor umane, față de diferențele profunde de

perspectivă și experiență care le impregnau și le deosebeau și, mai presus de toate, față de imposibilitatea de a le reduce la un tipar unic, sau măcar la deviații de la un astfel de tipar sistematic.

În legătură cu asta, merită să remarcăm că istoria ideilor oferă puține exemple de schimbări de perspectivă atât de dramatice precum nașterea noii credințe nu atât în inevitabilitatea, cât în valoarea și importanța singularului și unicului, ale varietății ca atare, și convingerea corespunzătoare că există ceva represiv și profund neatractiv în uniformitate; că, în timp ce varietatea este un simptom de vitalitate, opusul ei este o monotonie sumbră și moartă. Într-adevăr, această noțiune, acest sentiment, care nouă ni se pare acum atât de natural, nu este compatibil cu o viziune despre lume potrivit căreia adevărul este oriunde același, în timp ce greșeala este multiplă; în care starea ideală este una de armonie totală, în timp ce diferențele aparent ireconciliabile de perspectivă ori opinie sunt un simptom de imperfecțiune – de incoerență pricinuită de eroare sau ignoranță sau slăbiciune sau viciu. Dar acest tip de venerare a unității stă la baza platonismului și a unei bune părți din gândirea care i-a urmat, în iudaism și în creștinism, la fel în Renaștere și, apoi, în Iluminismul profund influențat de triumfătorul progres al științelor naturii. Până și Leibniz, care credea în plenitudine și în valoarea celei mai mari varietăți posibile de specii, presupunea că acestea trebuie să fie compatibile una cu alta; chiar și Pericle, care în varianta pe care Tucidide o dă orației sale funerare compară defavorabil disciplina rigidă a statului militarizat al Spartei cu structura mai liberă a vieții ateniene, își dorea totuși un oraș armonios, pentru a cărui ocrotire și îmbunătățire toți membrii ar trebui să muncească din greu. Aristotel admitea că unele diferențe de perspectivă sau caracter erau inevitabile, dar nu proslăvea asta ca pe o virtute, ci o recunoștea numai, ca parte a naturii umane inalterabile. Cât despre marele apărător al varietății în secolul al XVIII-lea, Herder, care credea cu pasiune că fiecare cultură își are propria contribuție de neînlocuit la progresul rasei umane, chiar și el credea că nu trebuie să existe – ba chiar s-ar cădea să nu existe – nici un conflict între aceste contribuții neasemănătoare: funcția lor este de a îmbogăți armonia universală dintre națiuni și instituții, pentru care oamenii au fost creați de Dumnezeu sau de natură. Nici o doctrină care are în centrul ei o concepție monistă a adevărului și binelui și frumosului, ori o teleologie unde totul conspiră către o rezolvare finală armonioasă – o ordine supremă în care toate aparentele confuzii și imperfecțiuni ale vieții lumii vor fi rezolvate –, nici o doctrină de acest soi nu poate să lase loc varietății ca valoare independentă, de urmărit în și pentru sine; căci varietatea implică posibilitatea unui conflict între valori, a unei incompatibilități ireductibile între idealurile, ba chiar scopurile imediate, ale unor oameni pe deplin realizați, virtuoși în mod egal.

Însă tocmai această venerare a varietății îmbelșugate a stat în miezul mișcării romantice, deopotrivă în arte și în filozofie. Mi se pare că ea a condus la ceva precum dizolvarea a înseși noțiunii de adevăr obiectiv, cel puțin în sfera normativă. Oricum ar fi stat lucrurile în științele naturii, ceea ce conta acum în domeniul eticii, politicii, esteticii era autenticitatea, sinceritatea urmăririi scopurilor interioare; acest lucru era valabil atât pentru indivizi, cât și pentru grupuri – state, națiuni, mișcări. Asta se vede cel mai limpede în estetica romantismului, unde noțiunea de modele eterne, o viziune platonică a frumuseții ideale, pe care artistul caută să o redea, oricât de imperfect, pe pânză sau prin sunet, este înlocuită de o credință pasionată în libertatea spirituală și creativitatea individuală. Pictorul, poetul, compozitorul nu țin o oglindă în fața naturii, oricât de ideală ar fi aceasta, ci inventează; ei nu imită

(doctrina mimesisului), ci creează nu doar mijloacele, ci și scopurile pe care le urmăresc; aceste scopuri reprezintă autoexprimarea propriei viziuni unice, interioare a artistului, pe care a o lăsa deoparte la cererea unei voci „externe“ – biserică, stat, opinie publică, familie, prieteni, arbitri ai gustului – înseamnă a trăda unicul lucru ce justifică existența celor care sunt în vreun sens creativi.

Acest voluntarism și subiectivism, al căror profet – cel mai pasionat – este adevăratul părinte al romantismului, Johann Gottlieb Fichte, a dus în final la anarhie sălbatică și iraționalitate, beţie byroniană, venerația pentru proscrisul melancolic, sinistru și fascinant, dușman al societății așezate, eroul satanic, Cain, Manfred, Ghiaurul, Melmoth, a căror independență trufașă este cumpărată cu prețul a oricât de multă fericire sau vieți omenești. În cazul națiunilor, chiar respingerea noțiunii de valori universal valabile a tins uneori să inspire un naționalism și șovinism agresiv, glorificarea intransigentei autoafirmări individuale ori colective. În cazurile ei extreme a căpătat forme criminale și violent patologice, și a culminat cu abandonarea rațiunii și a oricărui sens al realității, cu consecințe morale și politice adeseori monstruoase.

Însă în faza ei timpurie, chiar această mișcare a fost cea care a marcat nașterea unei mari extinderi a înțelegerii istorice. Astfel, dezvoltarea civilizației umane a fost concepută nu ca o mișcare unică și liniară, azi în dezvoltare, mâine în declin, nici ca o mișcare dialectică a opuselor care intră în conflict mereu rezolvată într-o sinteză mai înaltă, ci ca o constatare a multitudinii și varietății culturilor, fiecare întruchipând scări de valori diferite de cele ale altor culturi și uneori incompatibile cu acestea, dar care pot fi înțelese (adică privite de observatori înzestrați cu intuiție istorică suficient de ageră și de binevoitoare) ca feluri de a trăi pe care ființele umane să le poată urma rămânând pe deplin umane. Exponentul principal și oficial recunoscut al acestei concepții a fost Herder; dar s-ar putea ca cel care a dat pentru prima oară carne și substanță ideii să fi fost Walter Scott. Cele mai bune romane istorice ale lui Scott înfățișează pentru prima dată indivizi, clase și chiar societăți întregi din toate unghiurile, ca pe niște personaje pe deplin realizate, și nu ca simple figuri pe o scenă sau tipuri bidimensionale generalizate, precum cele ale lui Titus Livius sau Tacit, și chiar Gibbon sau Hume. Personajele lui Scott sunt, de regulă, bărbați și femei în ale căror perspectivă, sentimente și motive cititorul poate intra. Scott este primul scriitor care realizează ceea ce predica Herder: redarea unei lumi pe care cititorul să o perceapă la fel de complet ca pe cea proprie, o lume la fel de reală, profund diferită, însă nu atât de îndepărtată încât să nu poată fi înțeleasă așa cum ne putem înțelege contemporanii cu caractere și vieți mult diferite de ale noastre. Influența lui Scott asupra felului în care este scrisă istoria nu a fost cercetată îndeajuns. Să vezi trecutul prin ochii celor care l-au trăit (din interior, ca să spun așa), nu doar ca pe o succesiune de fapte, evenimente și figuri îndepărtate, într-un alai descris dintr-un punct de vedere extern, ca material pentru o tratare narativă sau statistică – să poți ajunge la acest tip de înțelegere, chiar și printr-un efort considerabil, înseamnă o revendicare a unei capacități care cu greu ar fi putut fi făcută înaintea epocii moderne de istoricii preocupați de adevăr.

Poate că Herder a fost descoperitorul efectiv al naturii acestui tip de intuiție imaginativă, însă omul care i-a conceput pentru prima dată în termeni concreți posibilitatea și a dat exemple pentru cum putea fi pusă o astfel de metodă în practică a fost gânditorul italian de la începutul secolului al XVIII-lea Giambattista Vico. Opera principală a lui Vico a rămas necitită, în afară de câțiva italieni și de puținii francezi cu care italienii au vorbit despre el ani mai târziu, până când, la începutul

secolului trecut, Jules Michelet a dat de el și, entuziasmat, i-a elogiat realizările prin toată Europa.

II

Vico este adevăratul părinte al conceptului modern de cultură, precum și a ceea ce s-ar putea numi pluralism cultural, conform căruia fiecare cultură autentică își are propria viziune și propria scară de valori cărora, în decursul dezvoltării, li se substituie alte viziuni și valori, dar niciodată pe de-a-ntregul: cu alte cuvinte, sistemele de valori anterioare nu devin complet ininteligibile pentru generațiile următoare. Spre deosebire de relativiști ca Spengler sau Westermarck, Vico nu presupunea că oamenii sunt încapsulați în propria epocă sau cultură, etanșeizați într-o cutie fără ferestre și, prin urmare, incapabili să înțeleagă alte societăți și perioade, ale căror valori ar putea fi foarte diferite de ale lor și pe care le-ar putea găsi străine sau respingătoare. Credința lui cea mai profundă era că ceea ce e făcut de om poate fi înțeles și de alți oameni. S-ar putea ca pentru descifrarea sensului unui comportament sau limbaj diferit de al nostru să fie nevoie de un imens efort dureros. Cu toate acestea, potrivit lui Vico, dacă să fii „om“ înseamnă ceva, atunci trebuie să existe destule în comun tuturor acestor ființe încât să fie posibil, printr-un efort de imaginație suficient, să pricepi cum arăta lumea pentru creaturi îndepărtate în timp sau spațiu, care au practicat astfel de rituri, au folosit astfel de cuvinte și au creat astfel de opere de artă ca mijloace naturale de autoexprimare implicate în încercarea de a-și înțelege și a-și interpreta ei înșiși propria lume.

În mod fundamental, metoda lui Vico este de același tip cu cea folosită de majoritatea antropologilor sociali moderni care urmăresc să înțeleagă comportamentul și imaginarul triburilor primitive (sau ce a mai rămas din ele), ale căror mituri, povești, metafore, comparații și alegorii ei nu le desființează drept nonsens și confuzie în capul unor barbari iraționali și copilăroși (așa cum tindea să o facă secolul al XVIII-lea): mai degrabă, caută o portiță pentru a intra în lumea lor, pentru a vedea prin ochii lor, fără să uite că oamenii (așa cum a spus un filozof de mai târziu) își sunt lor înșiși totodată subiecți și obiecte. Ei privesc deci primitivii nu ca pe niște creaturi care pot fi doar descrise și ale căror motive nu pot fi sondate – plante ori animale, pentru al căror comportament numai legile fizicii sau biologiei pot da seamă –, ci ca pe niște ființe asemenea nouă, locuitori ai unei lumi în care astfel de comportamente și astfel de cuvinte pot fi interpretate ca răspunsuri inteligibile la condițiile naturale în care aceștia se găsesc și pe care încearcă să le înțeleagă. Într-un anumit sens, simpla existență a unei varietăți extraordinare de limbi foarte diferite – uneori la societăți care sunt vecine (de exemplu, ca în Caucaz sau în Insulele Pacificului) – este în sine un indicator sau, am putea spune, un model al varietății ireductibile a autoexprimării umane, astfel încât, chiar și în cazul limbilor înrudite, traducerea completă a uneia în cealaltă este în principiu imposibilă; iar distanța – grăitoare pentru diferențele între felurile de a percepe și de a acționa – este uneori într-adevăr foarte mare.

Într-un anumit sens, această abordare nu este foarte diferită de cea implicată în orice act de a-i înțelege pe ceilalți, lumile lor, privirile, gesturile care ne transmit intențiile și aspirațiile lor. Putem recurge la metode pur științifice de descifrare numai atunci când orice comunicare e compromisă; formulăm ipoteze și încercăm să le verificăm, să stabilim autenticitatea documentelor, datarea antichităților,

analiza materialelor din care ele sunt făcute, gradul de fiabilitate al mărturiilor, al surselor de informație ș.a.m.d. Pentru toate acestea ne folosim de metode științifice normale, și nu de nimerelile inspirate pe care le implică inevitabil, într-o anumită măsură, orice încercare de a înțelege cum o fi fost să trăiești într-o situație dată la un anumit moment și să faci față forțelor naturii sau altor oameni; de a pricepe cum or fi părut lucrurile pentru cei care credeau în eficacitatea vrăjitoriei, incantațiilor și sacrificiilor pentru a-i împăca pe zei sau a face natura mai supusă voinței umane.

Fiindcă strămoșii noștri erau oameni, Vico presupune că ei știau, așa cum știm noi, ce înseamnă să iubești și să urăști, să speri și să te temi, să vrei, să te rogi, să lupți, să trădezi, să asuprești, să fii oprimat, să te revolți. Dreptul roman și istoria romană sunt ceea ce cunoștea Vico cel mai bine; prin urmare, multe din exemplele lui vin din istoria și legislația Romei timpurii. Etimologiile lui sunt adeseori fanteziste, dar descrierea circumstanțelor economice care, în viziunea lui, au dus la cutare sau cutare legislație în cadrul a ceea ce el vede ca o luptă de clasă continuă între plebei și patricieni este un mare progres față de teoriile anterioare. Detaliile istorice pot fi greșite, chiar absurde, cunoașterea poate fi deficientă, metodele critice, insuficiente – dar abordarea este îndrăzneață, originală și fructuoasă. Vico nu ne spune niciodată ce înțelege prin ceea ce el numește „a pătrunde în“ sau „a coborî în“ mințile oamenilor primitivi, dar din ceea ce face în *Scienza nuova* reiese limpede că e vorba de intuiție imaginativă, un dar pe care îl numește *fantasia*. Unii gânditori germani au vorbit mai târziu de *verstehen* – a înțelege – ca opus lui *wissen*, tipul de cunoaștere pe care îl avem în științele naturii, acolo unde nu se pune problema de „pătrundere“, pentru că nu poți pătrunde în speranțele și temerile albinelor și castorilor. *Fantasia* lui Vico este indispensabilă pentru concepția lui despre cunoașterea istorică; este diferită de faptul de a ști că Iulius Caesar este mort, că Roma nu a fost construită într-o zi, că 13 este număr prim sau că o săptămână are șapte zile; nu este nici ca a ști să mergi pe bicicletă, să faci cercetare statistică ori să câștigi o bătălie. E mai degrabă ca a ști cum e să fii sărac, să aparții unei națiuni, să fii un revoluționar, să te convertești la o religie, să te îndrăgostești, să fii cuprins de o teroare necunoscută, să fii fermecat de o operă de artă. Dau aceste exemple doar ca analogii, căci Vico nu este interesat de experiența indivizilor, ci de cea a unor întregi societăți. Această conștiință de sine colectivă – ceea ce oamenii au gândit, imaginat, simțit, dorit, năzuit în fața naturii fizice, într-o anumită etapă a dezvoltării sociale, etapă exprimată de instituții, monumente, simboluri, feluri de a scrie și a vorbi, generate de eforturile lor de a-și reprezenta și explica propria stare – este ceea ce-și dorea el să analizeze, și credea că a găsit un drum nebătătorit până atunci de alții. Pentru el, marea realizare era ușa pe care o deschidea spre înțelegerea istoriei culturale prin „decodarea“ unor mituri, ceremonii, legi, imagini artistice. Nu e de mirare că Marx, într-o celebră scrisoare către Lassalle, spunea că Vico a avut momente de geniu când a scris despre evoluția socială.

Nimeni nu poate pretinde cu mai mult succes că e părintele antropologiei istorice decât Vico. Jules Michelet, care se considera discipolul său, avea dreptate: Vico a fost într-adevăr premergătorul uitat al școlii istorice germane, primul și, în unele feluri, cel mai formidabil adversar al doctrinelor anistorice ale legii naturale, al autorității atemporale ori al presupoziției (făcute, de exemplu, de Spinoza) că orice adevăr ar fi putut fi descoperit de oricine, oricând, și că doar ghinionul a făcut ca oamenii să se împleticească atâta vreme în întuneric, neștiind sau neputând să-și folosească bine rațiunea. Ideea dezvoltării istorice, în acest sens larg, drept succesiune de culturi în care fiecare se trage din predecesoarea sa în decursul luptei

constante a omului cu forțele naturii, care la un anumit stadiu al dezvoltării sociale generează lupta dintre clasele economice (și ele, la rândul lor, formate în cadrul aceluiași proces de producție), este un eveniment major în istoria înfloririi înțelegerii de sine a omului. Această concepție a naturii schimbării istorice (orice prefigurări ar avea ea în gândirea socială, de la Hesiod la Harrington) nu fusese afirmată nici-odată până atunci atât de cuprinzător. Criticii moderni ai lui Vico au semnalat că doctrina lui potrivit căreia omul poate înțelege doar ceea ce el însuși a făcut este insuficientă pentru descoperirea și analizarea culturilor – oare nu există pulsiuni inconștiente, factori iraționali de care să nu avem, nici măcar retrospectiv, habar? Oare actele nu conduc deseori la consecințe neintenționate, rezultate accidentale neprevăzute care nu sunt „produse" de actorii în cauză? Providența, în viziunea lui Vico – o versiune a „vicleniei" hegeliene a rațiunii – nu folosește oare propriile noastre vicii pentru a crea forme de viață care sunt în beneficiul omenirii (o idee oarecum similară a fost înaintată și de contemporanul lui Vico, Bernard Mandeville)? Oare nu este ea ceva ce nu poate fi „înțeles" de oameni, întrucât, conform lui Vico, izvorăște din voința lui Dumnezeu, un spirit la lucrările căruia nu suntem părtași? Mai mult, nu suntem noi oare inevitabil sortiți să importăm câteva din propriile concepte și categorii în înțelegerea trecutului? Marele clasicist Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff nu ne-a spus oare (făcând referire la relatarea homerică despre Ahile, a cărui fantomă este invocată de Odiseu din regiunile subpământene) că morții nu pot vorbi până nu au băut sânge? Însă, din moment ce le oferim sângele nostru, ei ne vorbesc cu vocile noastre, în cuvintele noastre, nu ale lor; or, dacă e așa, pretenția noastră că îi înțelegem, pe ei și lumile lor, nu este oare într-o anumită măsură mereu iluzorie?

Toate aceste considerente sunt fără îndoială valide, o piedică în fața ideii că, din moment ce istoria umană e făcută de oameni, ea poate fi, prin urmare, măcar în principiu, înțeleasă pe de-a întregul prin „pătrunderea" în mințile strămoșilor noștri. Însă chiar dacă istoria omenească este mai mult decât o relatare a speranțelor sau ideilor oamenilor și a acțiunilor care le întruchipează, mai mult decât o relatare a experiențelor sau a stadiilor de conștiință omenești (așa cum par câteodată să creadă și Hegel, și Collingwood), și chiar dacă Marx are dreptate să spună că, deși e adevărat că oamenii sunt cei care fac istoria umană, nu o fac de capul lor, ci în condiții date de natură și de instituțiile omenești anterioare, care ar putea să ducă la situații nu neapărat legate de scopurile actorilor – chiar dacă tezele lui Vico ni se par acum prea ambițioase, totuși ceva important rămâne în ciuda acestor rezerve. Oricine este astăzi conștient de deosebirea fundamentală dintre, pe de-o parte, acei istorici care realizează portrete bine conturate și în trei dimensiuni ale unor grupuri sau societăți întregi, astfel încât să credem, pe drept sau pe nedrept, că ne dăm seama cum ar fi fost să trăim în astfel de condiții, și, de cealaltă parte, anticarii, cronicarii, cei care acumulează fapte ori statistici pe care se pot întemeia generalizări vaste, compilatorii învățați sau teoreticienii care privesc folosirea imaginației ca pe ceva ce deschide poarta către ororile ghicitului, subiectivismului, jurnalismului ori mai rău.

Această distincție de importanță majoră constă tocmai în atitudinea față de facultatea pe care Vico o numea *fantasia*, fără de care, în viziunea lui, trecutul nu poate fi reînviat. Rolul crucial pe care îl atribuie imaginației nu trebuie să ne facă orbi – așa cum nu îl făcea nici pe el – la necesitatea verificării faptelor; admite că metodele critice de examinare a dovezilor sunt indispensabile. Însă fără *fantasia* trecutul rămâne mort; ca să-l aducem la viață avem nevoie, în mod ideal cel puțin,

să auzim vocile oamenilor, avem nevoie de conjecturi (pe baza dovezilor pe care le putem aduna) despre cum ar fi putut fi experienţa lor, formele lor de exprimare, valorile, perspectiva, scopurile, felurile de a trăi; fără acestea nu putem pricepe de unde venim noi, cum de am ajuns să fim ceea ce suntem, nu numai fizic sau biologic și, într-un sens restrâns, politic sau instituțional, ci și social, psihologic, moral; fără acestea nu ne putem înțelege cu adevărat pe noi înșine. Îi numim mari istorici numai pe cei care nu doar controlează pe deplin probele faptice obținute prin folosirea celor mai bune metode critice care le sunt disponibile, ci au și o profunzime a intuiției imaginative care este caracteristică romancierilor înzestrați. Clio, așa cum remarca acum mult timp istoricul englez G.M. Trevelyan, este, în fond, o muză.

III

Unul dintre cele mai interesante corolare ale aplicării metodei lui Vico de a reconstrui trecutul este ceea ce am numit pluralism cultural – o panoramă a unei varietăți de culturi, căutarea unor moduri de viață, idealuri și standarde de valori diferite și uneori incompatibile. La rândul său, aceasta implică faptul că ideea perenă a societății perfecte – în care adevărul, dreptatea, libertatea, fericirea, virtutea se contopesc în formele lor cele mai desăvârșite – este nu doar utopică (ceva ce puțini ar nega), dar și intrinsec incoerentă; căci dacă unele dintre aceste valori se dovedesc a fi incompatibile, atunci contopirea lor este – conceptual – imposibilă. Fiecare cultură se exprimă pe sine în opere de artă, de gândire, în modul de a trăi și de a acționa, fiecare dintre ele are propriul caracter, care nu poate nici să fie combinat, nici să formeze etape ale unui proces unic spre un scop unic universal.

Concepția diferitelor viziuni despre viață, care au valori diferite și care nu pot fi reprezentate drept capabile să intre într-o mare structură armonioasă, este viu ilustrată în partea din *Scienza nuova* în care Vico vorbește despre Homer. Părerile lui sunt în contrast puternic cu doctrinele estetice prevalente în epocă, conform cărora, în ciuda unor deviații către relativism, standardele de excelență rămân obiective, universale și atemporale, *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*[49]. Prin urmare, ca să dau un exemplu bine-cunoscut, în timp ce unii au susținut că anticii erau poeți mai buni decât modernii, alții au afirmat opusul: faimoasa ceartă a Anticilor cu Modernii din tinerețea lui Vico. Ceea ce este relevant este că adversarii din acest conflict își apărau pozițiile în termenii unor valori identice, pe care ambele părți le considerau a fi etern aplicabile tuturor epocilor și formelor de artă.

Nu și Vico. El ne spune că „atunci când lumea se afla în vârsta copilăriei, oamenii au fost prin natura lor poeți sublimi“[50]. Căci imaginația este puternică la popoarele primitive, iar puterea de gândire – firavă. Homer, credea Vico, a trăit spre sfârșitul civilizației pe care a descris-o într-un mod genial de care nici un scriitor de mai târziu nu s-a putut apropia, ca să nu mai vorbim de a-l egala. Oamenii homerici sunt „grosolani, cruzi, aspri, sălbatici, mândri, îndărătnici și încăpățânați în hotărâri“[51]. Ahile este crud, violent, vindicativ, preocupat doar de sentimentele proprii; dar este descris ca un războinic fără cusur, eroul ideal al lumii homerice. Valorile acelei lumi au murit; Vico trăia într-o epocă mai umană. Dar asta nu înseamnă, susținea el, că arta acestor timpuri mai târzii este neapărat mai bună decât a celui mai sublim dintre toți poeții. Homer admira fără îndoială valorile acestor

oameni cumpliți; minunata lui glorificare a războinicilor sălbatici și agresivi implicați într-un măcel crud, descrierea zeilor olimpieni, care l-a șocat atât de tare pe Platon și l-a făcut pe Aristotel să vrea să-l „corecteze“, nu ar fi putut fi compuse de poeții cultivați ai Renașterii sau ai epocii lui Vico.

Vico afirmă clar că aceasta este o pierdere iremediabilă. La fel, vorbește despre scriitori romani care ni-i prezintă pe Brutus, Mucius, Scaevola, Manlius sau cei din ginta Decia ca pe niște figuri de admirat – oameni care, remarcă Vico, au ruinat, jefuit, strivit pe săracii și nefericiții plebei romani. Ne reamintește că atunci când, într-o epocă și mai timpurie, regele Agis al Spartei a încercat să-i ajute pe cei oprimați, a fost executat ca trădător. Însă capodoperele de neîntrecut – opere cu care noi nu putem rivaliza – au fost scrise pentru oamenii siniștri și feroce de acest soi. Poate că suntem superiori acestor barbari (credea Vico) în ceea ce privește gândirea rațională, cunoașterea, umanitatea, însă, tocmai din acest motiv, nu avem minunata putere elementară de imaginație ori limba mărețelor epopei și *saga* pe care doar o cultură brutală și primitivă le poate produce. Pentru Vico, nu există progres adevărat în arte; geniul unei epoci nu poate fi comparat cu cel al alteia. I s-ar fi părut inutil să ne întrebăm dacă nu cumva Sofocle este un poet mai bun decât Vergiliu, sau Vergiliu decât Racine. Fiecare cultură își creează capodopere care îi aparțin ei și numai ei, și după ce ea se năruie îi putem admira triumfurile sau deplora viciile: dar acestea nu mai sunt; nimic nu ni le mai poate aduce înapoi. Dacă așa stau lucrurile, decurge de aici că însăși noțiunea unei societăți perfecte, în care tot ceea ce excelează în fiecare cultură s-ar contopi armonios, este lipsită de sens. O virtute ar putea să se dovedească incompatibilă cu alta. Necombinabilul rămâne necombinabil. Virtuțile eroilor homerici nu sunt aceleași cu virtuțile epocii lui Platon și Aristotel, în numele cărora aceștia atacau moralitatea poemelor homerice; nici virtuțile Atenei din secolul al V-lea nu sunt similare, în ciuda a ceea ce credea Voltaire, cu cele ale Florenței Renașterii ori ale Curții de la Versailles. În trecerea de la o etapă a civilizației la alta, se și pierde, se și câștigă, însă, orice am câștiga, ceea ce se pierde este pe veci pierdut și nu va fi restaurat în nici un paradis terestru.

Există ceva curajos de original la un gânditor care, într-o civilizație atât de mulțumită de sine ca aceea în care s-a născut Vico, una care se vedea pe sine ca fiind o mare îmbunătățire față de brutalitatea, absurditatea și ignoranța epocilor anterioare, îndrăznea să susțină că un poem de un sublim de neatins a putut fi compus doar de o epocă crudă, sălbatică și, pentru generațiile de mai târziu, moralmente respingătoare. Aceasta implică o negare a înseși posibilității unei armonii a tuturor lucrurilor desăvârșite într-o lume ideală. De aici decurge că să judeci realizările unei anumite epoci după un unic criteriu absolut (cel al criticilor și teoreticienilor unei perioade mai târzii) este nu doar anistoric și anacronic, ci se întemeiază pe o greșeală: presupoziția existenței unor standarde atemporale – valorile ideale ale unei lumi ideale –, când, de fapt, unele dintre operele cele mai admirate ale oamenilor sunt organic legate de o cultură cu aspecte pe care s-ar putea să nu ne putem abține să le condamnăm, chiar în timp ce pretindem că înțelegem de ce oameni în poziția lor au simțit, gândit și acționat astfel.

Noțiunea unei societăți perfecte în care tot ceea ce au năzuit oamenii își găsește împlinirea totală este, în consecință, văzută ca incoerentă, cel puțin în termeni terestri: Homer nu poate să coexiste cu Dante și nici Dante cu Galileo. Acesta este acum un truism. Dar implicațiile antiutopiste ale părții despre Homer din *Scienza nuova*, deși în mare parte neglijate în timpul vieții autorului, au ceva să ne învețe în epoca noastră. Câștigul inegalabil pe care l-a adus Iluminismul în lupta sa cu

obscurantismul, oprimarea, nedreptatea și iraționalitatea de orice fel este dincolo de orice îndoială. S-ar putea însă ca toate aceste mari mișcări eliberatoare, dacă e să învingă rezistența dogmei și cutumei acceptate, să fie nevoite să exagereze, și să rămână oarbe la virtuțile a ceea ce atacă. Presupoziția că omul își este sieși atât subiect, cât și obiect nu se împacă ușor cu părerile acelor *philosophes* din Paris pentru care omenirea este, în primul rând, obiect al investigației științifice. Presupoziția de fond că natura umană este, la bază, aceeași în toate timpurile, pretutindeni, și că ea ascultă de legi eterne, care nu pot fi controlate de oameni, este o concepție pe care doar o mână de gânditori îndrăzneți au avut curajul să o pună sub semnul întrebării. Dar să accepți această concepție în numele științei înseamnă efectiv să ignori și să minimalizezi rolul omului de creator și distrugător de valori și de forme întregi de viață, rolul omului ca subiect, o creatură cu o viață interioară de care nu se bucură alți locuitori ai universului. Cei mai apreciați utopiști ai epocii moderne, de la Thomas More la Mably, Saint-Simon, Fourier, Owen și urmașii lor, ofereau o imagine oarecum statică a atributelor de bază ale omului, și, în consecință, o descriere la fel de statică a unei societăți perfecte și realizabile. Astfel, ei ignorau caracterul omului de ființă care se transformă pe sine, capabilă să aleagă liber, în limitele impuse de natură și istorie, între scopuri rivale și reciproc incompatibile.

Concepția omului ca actor, ca ființă cu intenții, mișcată atât de propriile scopuri conștiente, cât și de legi cauzale, capabilă de avânturi impredictibile ale gândului sau imaginației, și viziunea culturii lui ca fiind creată prin efortul său de a dobândi cunoașterea de sine și controlul propriului mediu în fața forțelor materiale și psihice pe care le poate folosi, dar nu și evita, această concepție se află în miezul oricărui studiu cu adevărat istoric. Ca să-și îndeplinească rolul specific, istoricii au nevoie de capacitatea de intuiție imaginativă, fără de care oasele trecutului rămân uscate și moarte. Folosirea acestei capacități este, și a fost întotdeauna, o treabă riscantă.

---

46. *Questions sur l'Encyclopédie*, „Fable“: *Œuvres complètes de Voltaire* [ed. Louis Moland], Paris, 1877–1885, vol. 19, p. 367.

47. *Essai sur les mœurs*, *ibid.*, vol. 13, p. 162.

48. *Remarques sur l'histoire*, *ibid.*, vol. 16, p. 137.

49. *Loc. cit.* (vezi p. 74, nota 1).

50. *The New Science of Giambattista Vico*, trad. Thomas Goddard Bergin și Max Harold Fisch, Ithaca, New York, 1968, p. 71, par. 187 (vezi Giambattista Vico, *Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor*, trad. Nina Façon, Univers, București, 1972, p. 183 – n. red.).

51. *Ibid.*, p. 267, par. 708 (vezi *ibid.*, trad. rom. cit., p. 381 – n. red.).

Așa-zisul relativism al gândirii europene în secolul al XVIII-lea

Este un adevăr acceptat că viziunea centrală a *philosophes*-ilor francezi (oricare ar fi diferențele, uneori foarte acute, dintre ei) este că (în cuvintele eminentului antropolog american Clifford Geertz) omul e „de-o seamă cu natura“: există o natură umană „la fel de invariabilă […] ca universul lui Newton“[52]. Legile care o guvernează sunt, poate, diferite; dar ele există. Manierele, modele, gusturile diferă poate, însă aceleași pasiuni care îi mișcă pe oameni provoacă același comportament oriunde, oricând. Doar „constantul, generalul, universalul“ este real, și deci doar el este „cu adevărat uman“[53]. Este adevărat doar ceea ce orice observator rațional, în orice moment, în orice loc, poate, în principiu, să descopere. Metodele raționale – ipoteza, observația, generalizarea, deducția, verificarea experimentală acolo unde ea este posibilă – pot rezolva probleme sociale și individuale, așa cum le-au rezolvat, triumfător, pe cele ale fizicii ori astronomiei, și le rezolvă treptat pe cele ale chimiei, biologiei și economiei; filozofia (adică etica, politica, estetica, logica, teoria cunoașterii) poate fi și ar trebui să fie transformată într-o știință generală a omului – știința naturală a antropologiei; odată ce e atinsă cunoașterea adevăratei naturi a omului, nevoile reale ale oamenilor vor fi clare: singurele sarcini care ne mai rămân sunt să descoperim cum pot fi ele satisfăcute și să acționăm în consecință. Majoritatea relelor omenești – foamea, boala, nesiguranța, sărăcia, mizeria, nedreptatea, oprimarea – sunt provocate de ignoranță, indolență și eroare, instigate conștient sau inconștient de către cei ale căror interese sunt servite de această domnie a întunericului; triumful spiritului științific va mătura forțele prejudecății, superstiției, prostiei și cruzimii, atât de mult timp ascunse de abracadabrismele teologilor și avocaților.

Unii *philosophes* erau pesimiști cu privire la șansele unei iluminări universale, cel puțin într-un viitor apropiat; dar nici unul dintre ei nu nega că ea poate fi atinsă în principiu, dacă nu în practică. Știau, desigur, că întotdeauna existaseră sceptici față de chiar teza centrală – că ar fi posibil, măcar în principiu, să descoperi astfel de soluții finale: relativiștii, ca sofiștii greci luați cu asalt de Platon, sau cei care erau de acord cu Aristotel că „focul arde și aici, și în Persia, însă ceea ce este considerat drept se schimbă chiar în fața ochilor noștri“[54]. Existau sceptici, de la Aenesidemos, Carneades și Sextus Empiricus până la discipolii lor moderni – Montaigne și adepții lui –, care susținuseră că în imensul amestec al diverselor credințe și practici umane (descris deja de Herodot, și mult detaliat în vremea lui Voltaire datorită numărului tot mai mare al povestirilor de călătorie și cercetărilor istorice) e imposibil de găsit vreo regulă universală. Existau gânditori creștini, fie ei Bossuet sau Pascal, care afirmau că omul, în starea lui căzută, nu are mijloacele de a stabili pe deplin adevărul, deținut doar de Dumnezeu. Majoritatea acestor *philosophes* francezi au reacționat împotriva acestei perspective: pentru ei, viziunea creștină asupra omului era demonstrabil falsă. Cât despre îndoielile lui Montaigne, Charron sau La Mothe Le Vayer, ele erau de înțeles într-o epocă preștiințifică și confuză, dar puteau fi acum risipite, așa cum fuseseră și cele ale vechilor filozofi ai naturii, prin aplicarea metodelor newtoniene.

Scepticii contemporani ca Montesquieu ori Hume nu reprezentau nici ei o sursă de pericol; Montesquieu nu se îndoia de universalitatea valorilor umane supreme, căci ele erau întemeiate, spre deosebire de gusturile ori convențiile trecătoare, pe rațiunea sau natura eternă[55]; toți oamenii caută, din fire, siguranță, dreptate, stabilitate socială, fericire; numai mijloacele diferă, în funcție de condițiile naturale, sociale ori de mediu și de instituțiile, obiceiurile, gusturile și convențiile care rezultă din acestea. În judecățile morale, politice și chiar și estetice, Montesquieu nu este mai puțin obiectivist cu privire la scopurile centrale ale oamenilor decât Helvétius: doar că a explorat și analizat mai mult și a predicat mai puțin.

Cât despre Hume, el a eliminat noțiunea de necesitate naturală, și prin aceasta a distrus într-adevăr cimentul metafizic care ținuse legată până atunci lumea obiectivă ca pe un sistem de relații conectate logic în și între fapte și evenimente; dar nici măcar el nu a încercat să rupă tiparele acceptate ale acestor relații, ci doar le-a transpus într-un mod empiric, din necesitate *a priori* în probabilitate *de facto*. Un om care, într-un pasaj faimos, spunea că „natura omenească rămâne permanent aceeași, în principiile și operațiile sale. […] Ambiția, zgârcenia, egoismul, vanitatea, prietenia, generozitatea, solidaritatea", sau că dacă un călător ne-ar oferi o relatare „despre oameni cu totul diferiți de cei pe care i-am cunoscut" – cu mult mai plăcuți decât toți cei pe care i-am întâlnit – „am descoperi de îndată din acestea neadevărul și l-am dovedi drept un mincinos cu aceeași siguranță ca și când și-ar fi împănat povestirea sa cu istorii despre centauri și dragoni, miracole și minuni"[56] – un astfel de gânditor nu era o amenințare serioasă pentru programul respectivilor *philosophes*, în ciuda analizei exagerat de dramatice a lui Carl Becker privind presupusa subversiune, de către Hume, a orașului ceresc al secolului al XVIII-lea[57].

Nici speculațiile lui Diderot despre cum lumea orbilor și a surzilor ar diferi de cea a celor sănătoși nu erau o formă de relativism; căci diferențele de climă, legislație, educație sau constituție fizică dictau doar căi diferite către aceleași scopuri, pe care natura și rațiunea le fixaseră pentru toți oamenii, oriunde. Locke, în ciuda mult-lăudatei lui lungi liste de societăți care nu dezaprobau paricidul, infanticidul, canibalismul și alte practici monstruoase, credea totuși că „*virtuțile* și *viciile* […] [s-au menținut] aceleași pretutindeni", în măsura în care ele sunt „absolut necesare pentru a împiedica dezmembrarea societății", ceea ce se traduce într-o formă foarte puternică de utilitarism.[58] Printre scriitorii secolului al XVIII-lea, poate Sade și Deschamps au formulat păreri cu adevărat relativiste și despre scopuri, nu doar despre mijloace, dar erau figuri marginale și neluate în seamă. Atunci când Racine spune că „Gustul Parisului s-a dovedit conform celui al Atenei. Spectatorii mei au fost mișcați de aceleași lucruri care, în alte vremuri, au făcut să plângă clasele cele mai cultivate ale Greciei"[59], este în acord și cu Voltaire, și cu dr. Johnson.[60] Atunci când deosebirile culturale sunt îndepărtate, ceea ce rămâne, cel puțin până la Burke, este omul natural al lui Rousseau. La fel, în fiecare tip de om civilizat există omul natural imuabil al lui Diderot, luptându-se să iasă la iveală: cei doi sunt oriunde încleștați într-un război civil care este pretutindeni condiția permanentă a culturii umane.

Această poziție, poate cea mai profundă prezumție a gândirii occidentale, a fost atacată de doi dintre părinții istorismului modern[61], Vico și Herder. Cu toții știm că acești gânditori au negat că se poate stabili adevărul final prin aplicarea legilor științelor naturii în toate regiunile gândirii omenești. Și Vico, și Herder sunt uneori descriși ca fiind relativiști. În legătură cu aceasta, trebuie să fie limpede un lucru. Există cel puțin două tipuri de relativism: al judecăților de fapt și al judecăților de

valoare. Primul, în forma sa cea mai puternică, neagă însăși posibilitatea cunoașterii obiective a faptelor, întrucât orice credință ar fi condiționată de locul ocupat în sistemul social, și prin urmare de interesele, conștiente sau nu, ale teoreticianului sau ale grupului ori clasei de care el aparține. Forma mai slabă (spre exemplu, cea a lui Karl Mannheim) exclude din această situație științele naturii sau selecționează un grup privilegiat (în viziunea lui Mannheim, inteligheția) ca fiind, în mod oarecum misterios, scutit de acești factori distorsionanți.

Dacă prima formă, cea mai puternică, este sau nu autocontradictorie (așa cum înclin să cred) este o chestiune filozofică crucială care nu poate fi discutată aici. Este însă vorba, în cazul de față, doar de al doilea tip de relativism, cel al valorilor sau al perspectivelor de ansamblu. Nimeni, din câte știu, nu le-a atribuit un relativism cu privire la cunoașterea faptică lui Vico sau Herder. Critica pe care ei o fac metodei anistorice, pe care o atribuie Luminilor franceze, este limitată la interpretarea și evaluarea atitudinilor și culturilor trecutului. Mă întreb câtă *Wissenssoziologie* (sociologie radicală a cunoașterii), așa cum o știm noi astăzi, se poate găsi înainte de Marx și de tinerii hegelieni. Vico privea fiecare stadiu al ciclului istoric al culturilor (prin care fiecare neam era sortit să treacă) ca întruchipându-și propriile valori autonome, propria viziune despre lume, mai ales propria concepție despre relațiile oamenilor unul cu celălalt și cu forțele naturii; și credea că doar în acești termeni poate fi cultura lor (adică semnificația pe care ei înșiși o atribuiau cu privire la ceea ce făceau și ceea ce li se făcea) înțeleasă de noi, urmașii lor. Susținea că oamenii își generau propriile expresii și interpretări ale experienței lor în fiecare stadiu al acestui proces – că experiența lor *era* aceste expresii și interpretări, care luau forma cuvintelor, imaginilor, miturilor, ritualului, instituțiilor, creației artistice, cultului. Doar studiul acestora putea să redea cum fusese trecutul omenesc și să permită posterității nu doar să-l înregistreze, ceea ce se putea înfăptui prin simpla descriere a regularităților de comportament, ci și să-l înțeleagă, adică să surprindă ce făceau acei oameni – nu doar să le descrie gesturile, ci să dezvăluie intenția din spatele gesturilor –, adică să ne spună ce însemnau pentru ei înșiși cuvintele, mișcările și gesturile lor; doar așa am putea evita să fim complet pierduți în fața lor. Să înțelegem ceea ce strămoșii noștri au văzut, simțit, gândit nu înseamnă doar să înregistrăm și să oferim explicații cauzale pentru comportamentul uman observat, așa cum zoologii înregistrează comportamentul animalelor – ceea ce Condorcet, de exemplu, privea ca fiind, în fond, abordarea corectă a societăților omenești. Pentru Vico, fiecare dintre aceste culturi, sau stadii de dezvoltare, nu este doar o verigă într-un lanț cauzal sau într-o secvență contingentă, ci o fază într-un plan providențial guvernat de un scop divin. Fiecare fază este incomensurabilă cu celelalte, din moment ce fiecare trăiește în propria-i lumină și poate fi înțeles doar în propriii termeni, chiar dacă acești termeni formează un proces unic și inteligibil (care nu ne este pe deplin, sau poate nici în mare măsură, inteligibil). Dacă o civilizație este interpretată sau, mai rău, evaluată prin aplicarea de criterii care sunt valabile doar pentru alte civilizații, caracterul acesteia va rămâne neînțeles – printr-o formă a ceea ce astăzi este atacat sub numele de imperialism cultural; iar analiza oferită va fi o poveste în cel mai bun caz sistematic înșelătoare, în cel mai rău caz una abia coerentă, o succesiune de evenimente întâmplătoare, ceva ca parodiile distractive ale Evului Întunecat scrise de Voltaire.

Nici Vico, nici Herder nu sunt empiriști humeeni: istoria umană nu este pentru ei un simplu set de regularități *de facto*; tiparul – fiecare secțiune din el – servește

scopurilor lui Dumnezeu; caracterele diferite ale fiecărei culturi sunt impuse de acest tipar – un soi de lege naturală adusă în dimensiune temporală. De aici, avertismentele constante din partea amândurora împotriva egocentrismului cultural și a anacronismului, și apelurile lor (valide sau nu) la folosirea unei facultăți imaginative speciale care să permită istoricilor să intre, cu oricât de multă greutate, în perspective pe care le percep ca nefiind asemenea celor proprii, deși totodată le înțeleg (le „pătrund"). Această doctrină, fie ea aplicată, ca în cazul lui Vico, stadiilor trecute ale unui ciclu recurent, fie, așa cum a fost la Herder, diferențelor de cultură națională, este complet incompatibilă cu cea exprimată în rândurile citate mai sus din Racine, sau cu cea a lui Voltaire, care părea convins că valorile centrale ale oamenilor civilizați erau mai mult sau mai puțin identice oriunde și în toate timpurile; era încă și mai puțin compatibilă (dacă așa ceva este posibil) cu poziția acelor Enciclopediști care credeau în progresul liniar – o mișcare unică ascendentă a omenirii de la întuneric spre lumină, care, apărând în ignoranță, sălbăticie animalică, superstiție și închipuire, după multe poticniri, ocoluri și regrese, culmina în final în împărăția ideală a cunoașterii, virtuții, înțelepciunii și fericirii.

Ajung la ideea mea centrală. Din cauza concepției lor privitoare la autonomia culturală a diferitelor societăți (depărtate ori nu în spațiu sau timp) și la incomensurabilitatea sistemelor de valori ale acestora, opoziția lui Vico și Herder la preceptele centrale ale Iluminismului francez a fost de obicei descrisă ca o formă de relativism. Această *idée reçue* îmi pare acum o greșeală larg răspândită, ca și eticheta de relativism asociată lui Hume și Montesquieu, o greșeală pe care trebuie să recunosc că am făcut-o eu însumi în trecut. Un distins și învățat critic se întreba dacă îmi dau cu adevărat seama de implicațiile relativismului istoric al lui Vico și Herder care domina, fără știința lor, perspectiva istorică a acestor gânditori creștini și care a constituit o problemă care persistă până astăzi.[62] Dacă admitem presupoziția că Vico și Herder erau cu adevărat relativiști – cu alte cuvinte, nu doar istorici care susțineau că gândirea și acțiunile omenești sunt pe deplin inteligibile numai în relație cu contextul lor istoric, ci și susținători ai unei teorii a ideologiei conform căreia ideile și atitudinile indivizilor sau grupurilor ar fi inevitabil determinate de diverși factori constrângători (de pildă, locul lor în structurile sociale în evoluție ale societăților lor, relațiile de producție, cauze genetice, psihologice ș.a. ori o combinație din acestea) – presupunând așa ceva, argumentul criticului meu e valid. Dar cred acum că această interpretare a lui Vico și Herder este greșită, deși, la vremea mea, am contribuit și eu neintenționat la ea. Îndoielile cu privire la posibilitatea cunoașterii obiective a trecutului și la perspectivele schimbătoare asupra lui determinate de atitudini și valori tranziente și condiționate cultural, ca acelea despre care se spune că l-au chinuit pe Mommsen spre sfârșitul vieții și l-au bântuit pe Wilamowitz în tinerețe, probleme discutate cu neliniște mai ales de unii gânditori germani (Max Weber, Troeltsch, Rickert, Simmel) și care au condus la concluziile radicale ale lui Karl Mannheim și ale școlii lui – aceste probleme mi se pare că își au originea în secolul al XIX-lea. Atunci când Voltaire spune că istoria este „o grămadă de șicane pe care le facem morților"[63], cu greu am putea socoti că această vorbă de duh cinică îi contrazice obiectivismul general moral și cultural. Relativismul adevărat se dezvoltă din alte surse mai târzii: iraționalismul romantic german, metafizica lui Schopenhauer și a lui Nietzsche, dezvoltarea școlilor de antropologie socială, doctrinele lui William Graham Sumner și Edward Westermarck și, înainte de toate, influența unor gânditori care nu erau ei înșiși neapărat relativiști – Marx, spre exemplu, ori Freud, ale căror analize ale aparenței

sau iluziei și realității presupuneau credința în obiectivitatea propriilor discipline, poate fără conștiința a măcar câtorva dintre implicațiile lor depline.[64]

Poate că mă înșel, și sunt gata să fiu corectat, dar nu știu de nici un efort susținut al vreunui gânditor influent din secolul al XVIII-lea care să fi prezentat idei relativiste. Unii *philosophes* francezi au declarat, desigur, că pasiunile și „interesul“ pot modela inconștient valori și perspective întregi; dar tot ei credeau că rațiunea critică poate risipi această influență și elimina obstacolele din fața cunoașterii obiective, atât a faptelor, cât și a valorilor. La fel, Lessing, care credea că valorile se schimbă pe măsură ce omenirea progresează, nu era tulburat de îndoieli relativiste mai mult decât erau istoricii de frunte din prima jumătate a secolului al XIX-lea – Ranke, Macaulay, Carlyle, Guizot, Michelet (care se considera discipol al lui Vico), Taine, Fustel de Coulanges; nici măcar naționaliștii timpurii influențați de Herder. Din câte văd, nu există urmă de relativism în cele mai cunoscute atacuri asupra Iluminismului din partea gânditorilor reacționari – Hamann, Justus Möser, Burke, Maistre. Relativismul, în forma lui modernă, tinde să decurgă din viziunea că perspectivele oamenilor sunt determinate inevitabil de forțe de care ei adesea nu sunt conștienți – forța cosmică irațională, la Schopenhauer; moralitatea de clasă, la Marx; pulsiunile inconștiente, la Freud; panorama varietății ireconciliabile a obiceiurilor și credințelor condiționate de circumstanțe în mare parte necontrolate de oameni, la antropologii sociali.

Să mă întorc la așa-zisul relativism al lui Vico și Herder. Poate că reușesc să îmi demonstrez cel mai bine punctul de vedere printr-un exemplu al vederilor lor estetice. Atunci când Vico vorbește de splendoarea poemelor homerice și oferă motive pentru care ele ar fi putut fi compuse doar într-o societate dominată de o elită violentă, ambițioasă, crudă și avară de „eroi“, așa încât timpul său, mai „luminat“[65], nu putea da naștere unor astfel de epopei; atunci când Herder ne spune că, pentru a înțelege Biblia, trebuie să încercăm să pătrundem în lumea păstorilor iudei nomazi, sau că oamenii care au văzut marinari luptând cu marea la Skagerrak pot înțelege mai bine frumusețea aspră a vechilor *saga* și cântece scandinave; atunci când ambii gânditori susțin că, dacă nu reușim să facem asta, nu vom înțelege pentru ce trăiau, atât spiritual, cât și material, acești oameni de demult – ei nu ne spun că valorile acestor societăți diferite de ale noastre ar arunca vreo umbră de îndoială asupra obiectivității valorilor noastre ori că ar fi subminate de ele (întrucât existența unor valori contradictorii sau a unor perspective incompatibile ar însemna că cel mult una dintre ele este validă, și restul, false; sau, dacă nu, că nici una nu aparține genului de judecată care să poată fi considerată validă sau invalidă). Mai degrabă, Vico și Herder ne invită să ne uităm la societăți diferite de ale noastre, ale căror valori ultime le putem percepe ca fiind scopuri de viață cu totul de înțeles în cazul unor oameni care sunt într-adevăr diferiți de noi, dar care rămân ființe umane, *semblables*, și în circumstanțele cărora putem găsi o cale de acces (printr-un mare efort pe care suntem îndemnați să îl facem): putem „pătrunde“[66], ca să folosim termenul lui Vico. Suntem îndemnați să privim viața ca permițând o pluralitate de valori, la fel de autentice, la fel de supreme și, mai presus de orice, la fel de obiective; valori incapabile, prin urmare, să fie ordonate într-o ierarhie atemporală ori judecate în termenii vreunui standard unic și absolut. Există o varietate finită de valori și atitudini, pe care o societate sau alta și le-a însușit, atitudini și valori pe care membrii altor societăți pot să le admire ori să le condamne (în lumina propriilor sisteme de valori), dar pe care pot întotdeauna, dacă au destulă imaginație și își dau destul silința, să reușească să le înțeleagă – adică să le vadă ca scopuri de

viață inteligibile pentru ființe umane situate în poziția respectivă. În casa istoriei omenești există multe locașuri: această concepție ar putea fi non-creștină; dar pare să fi fost împărtășită de acești doi gânditori pioși ai secolului al XVIII-lea.

Doctrina poartă numele de pluralism. Există multe scopuri obiective și valori supreme, unele incompatibile cu altele, urmărite de societăți diferite în diferite timpuri, de grupuri diferite ale aceleiași societăți, de clase, Biserici sau rase întregi ori de anumiți indivizi din cadrul lor – și fiecare dintre ele se poate găsi revendicat de două scopuri care nu se pot combina, dar la fel de supreme și obiective. S-ar putea să fie incompatibile; dar varietatea lor nu poate fi nelimitată, căci natura oamenilor, oricât de variată și de supusă schimbării s-ar dovedi ea, trebuie să aibă un caracter general, dacă e să o numim totuși umană. Același lucru este *a fortiori* adevărat cu privire la diferențele între culturi întregi. Există o limită dincolo de care nu mai putem înțelege cum stau lucrurile cu o anumită creatură; ce tip de reguli urmează ea în comportamentul său; ce înseamnă gesturile ei. În astfel de situații, unde posibilitatea comunicării e compromisă, vorbim de dezechilibru, de umanitate incompletă. Însă, în limitele umanității, varietatea scopurilor, deși finită, poate fi vastă. Faptul că valorile unei culturi pot fi incompatibile cu ale alteia, sau că ele sunt în conflict în cadrul aceleiași culturi ori grup sau înăuntrul aceluiași om în diferite momente – sau, în fond, în același timp –, nu implică un relativism al valorilor, ci doar noțiunea unei pluralități a valorilor nestructurată ierarhic; noțiune care, desigur, implică posibilitatea permanentă a unui conflict inevitabil între valori, ca și incompatibilitatea dintre perspectivele unor civilizații diferite sau ale stadiilor aceleiași civilizații.

Relativismul este ceva diferit: înțeleg prin relativism o doctrină conform căreia judecata unui om sau a unui grup, fiind expresia sau afirmarea unui gust, a unei atitudini emoționale sau a unei perspective, este doar ceea ce este, fără vreun corelat obiectiv care să-i determine adevărul sau falsitatea. Mie îmi plac munții, ție nu; eu iubesc istoria, el crede că e vorbărie goală: totul depinde de punctul de vedere al fiecăruia. De aici decurge că să vorbești de adevăr sau falsitate, date fiind aceste premise, este efectiv fără sens. Dar valorile fiecărei culturi sau faze ale unei culturi nu sunt (pentru Vico, Herder sau discipolii lor) doar fapte psihologice, ci obiective – deși nu și neapărat comensurabile, fie în cadrul unei culturi, fie, cu atât mai puțin, între diferite culturi. Iată o ilustrare a acestei concepții. Criticul englez Wyndham Lewis, într-o lucrare intitulată *The Demon of Progress in the Arts*[67], arăta că este absurd să vorbești, așa cum mulți o fac încă, despre progres de la un stil de artă la altul. Ideea lui principală era că este absurd să-i aranjezi pe artiști în șiruri liniare – de pildă, să te gândești la Dante ca la un Homer mai dezvoltat, sau la Shakespeare ca la un Addison inferior (așa cum socotea Voltaire), sau la Fidias ca la un Rodin rudimentar. Picturile de la Lascaux sunt oare superioare sau inferioare celor ale lui Poussin? Este Mozart un premergător mai slab dezvoltat al *musique concrète*? Cearta dintre Antici și Moderni se baza pe presupoziția că astfel de întrebări puteau primi răspuns; poate chiar și Montesquieu credea asta. Vico și Herder, nu. Pentru ei, valorile sunt multiple; unele dintre cele mai fascinante ies la lumină în decursul călătoriilor, atât în timp, cât și în spațiu; o parte dintre ele nu pot fi, în principiu, armonizate una cu cealaltă. De aici concluzia, neformulată explicit de nici unul din cei doi, că idealul antic, comun multor culturi și mai ales celei a Iluminismului, al unei societăți perfecte în care toate adevăratele scopuri umane sunt reconciliate este conceptual incoerent. Dar asta nu e relativism. Doctrina relativistă susține, în orice versiune a ei, că nu există valori obiective; unele varietăți de relativism afirmă că

perspectivele oamenilor sunt atât de condiționate de factori naturali sau culturali, încât aceștia sunt incapabili să vadă valorile altor societăți sau epoci ca fiind la fel de demne de urmat (măcar de către alții, dacă nu chiar de ei înșiși) precum cele proprii. Versiunile cele mai extreme de relativism cultural, care accentuează vastele deosebiri dintre culturi, afirmă că o cultură abia poate să înceapă să înțeleagă pentru ce trăiau alte civilizații – poate doar să le descrie comportamentul, dar nu și scopul sau sensul acestuia, așa cum unii antropologi timpurii descriau comportamentul societăților de sălbatici. Dacă asta ar fi adevărat (așa cum părea să spună Spengler, și chiar și Dilthey în anumite momente), însăși ideea de istorie a civilizației devine o enigmă fără rezolvare.

În centrul celui mai cunoscut tip de relativism istoric modern se află concepția despre oameni ca fiind cu totul mărginiți, de către tradiție, cultură, clasă sau generație, la anumite atitudini sau scări de valori care fac alte perspective ori idealuri să pară ciudate și, uneori, chiar neinteligibile; dacă se recunoaște existența unor asemenea perspective, aceasta conduce inevitabil la scepticism cu privire la standardele obiective, pentru că ajunge să fie fără sens să întrebi care dintre ele este cel corect. Dar asta nu este deloc poziția lui Vico; nici, în general, a lui Herder, în ciuda câtorva remarci[68]. Ar fi fost într-adevăr o doctrină cel puțin ciudată pe care s-o susțină doi gânditori creștini, oricât de netradiționali: paradoxurile nu sunt nemaivăzute în istoria ideilor; dar în cazul nostru nu este vorba de o astfel de ciudățenie. Ambii gânditori apără uzul imaginației istorice, care ne permite „să coborâm în“ sau „să pătrundem“ sau „să ne simțim în“ mentalitatea societăților îndepărtate; astfel, le înțelegem, adică pricepem (sau credem că pricepem, căci nu putem fi vreodată siguri, deși Vico și Herder par să vorbească de parcă am putea fi) ce înseamnă faptele oamenilor respectivi, sunetele pe care le scot, semnele pe care le fac în piatră sau pe papirus ori mișcările trupului: cu alte cuvinte, pentru ce sunt ele semne, ce rol joacă ele în concepțiile despre lume pe care le au acești bărbați și femei și în felul cum interpretează ei ce se întâmplă; suntem îndemnați (ca să îl citez iar pe Clifford Geertz) să ajungem la „o familiaritate cu universul imaginativ în interiorul căruia faptele lor sunt semne“[69]. Acesta, ne spune el, este scopul antropologiei sociale; cu siguranță, aceasta este concepția înțelegerii istorice a trecutului pe care o aveau și Vico, și Herder. Dacă această căutare reușește, vom vedea că valorile acestor popoare îndepărtate sunt de așa natură încât ființele ca noi – creaturi capabile de discernământ intelectual și moral conștient – ar putea trăi conform lor. Aceste valori pot să ne atragă sau să ne dezguste; dar a înțelege o cultură din trecut înseamnă a înțelege cum oameni ca noi, într-un anumit mediu natural sau antropic, le-au putut întrupa în activitățile lor, și de ce; cu destulă investigație istorică și empatie imaginativă, putem vedea cum vieți omenești (adică vieți inteligibile) au putut fi duse urmând aceste valori.

În acest sens, pluralismul este de fapt anterior noului istorism din secolul al XVIII-lea. Apare în mod evident la reformatorii secolului al XVI-lea în polemicile juriștilor contra Romei. Oameni ca Dumoulin, cancelarul Pasquier sau Hotman susțineau că, deși dreptul sau obiceiurile romane erau relevante pentru Roma antică ori modernă, nu li se potriveau urmașilor francilor sau galilor; ei pretindeau validitatea obiectivă egală, pentru societăți și condiții neasemănătoare, a unor seturi de valori diferite; și credeau că adecvarea unui anumit cod la o societate și o formă de viață anume putea fi demon-strată prin considerente faptice și logice universal valabile, adică non-relativiste. Aceasta este grădina cu multe flori a lui Herder (și a Președintelui Mao). Atunci când Herder spune că „fiecare națiune (în altă parte,

„fiecare epocă“) își are propriul centru de fericire într-însa, la fel cum fiecare sferă își are propriul centru de greutate“[70], el recunoaște un principiu unic al „gravitației“: antropologia pe care Herder vrea să o dezvolte este una care ne-ar permite să spunem ce creează fericirea cutărui întreg social sau tip de indivizi; „îmbunătățirea generală, treptată a lumii“ este „o ficțiune“. Nici un „cercetător adevărat al istoriei și al inimii omului“ nu ar putea să creadă în ea. Fiecare stadiu de dezvoltare își are valoarea lui: „Tânărul nu este mai fericit decât copilul inocent și mulțumit; nici bătrânul liniștit nu este mai puțin fericit decât omul energic în floarea vârstei“. Există o ordine, o creștere și o dependență a fiecărui stadiu și grup uman de un altul – dar nu există un progres către unul optim.[71] Pentru Herder însă, toate diversele vârfuri ale strădaniilor omului, bazate pe diferențe în privința nevoilor și circumstanțelor, sunt în mod egal obiective și cognoscibile. Asta este orice altceva mai puțin relativism. Există multe feluri de fericire (sau de frumusețe, de bunătate sau de viziune asupra vieții) și ele sunt, uneori, incomensurabile: dar toate răspund nevoilor și aspirațiilor reale ale ființelor umane normale; fiecare se potrivește circumstanțelor, țării și poporului ei; relația de potrivire este una și aceeași în toate aceste cazuri; și membrii unei culturi pot să înțeleagă, să pătrundă în mințile membrilor unei alte culturi și să empatizeze cu ele.[72] Atunci când Herder atacă presupoziția dogmatică a lui Voltaire că doar valorile societăților civilizate – a sa ori ale câtorva culturi alese din trecut: din Atena, Roma, Florența, Paris – ar fi cele adevărate, el își pune integral la lucru considerabilul talent creativ pentru a aduce la viață scopurile și perspectivele multor culturi, orientale și occidentale, și a le opune Iluminismului. Iar asta nu doar ca fapt brut (al varietății ca atare) al prevalării lui „*hoc volo, sic jubeo*“[73], ci ca feluri de a trăi pe care, oricât de diferite ar fi ele de ale noastre, oamenii normali le-ar putea vedea ca fiind firești de urmat; astfel încât noi, înarmați cum suntem (în ochii lui Vico și ai lui Herder) cu puterea de a percepe binele (obiectiv), frumosul și dreptatea, sub toate aspectele și transformările lor[74], să nu le găsim ca fiind atât de ciudat de urmat în asemenea condiții, chiar dacă nu le acceptăm noi înșine. Suntem chemați să ne folosim din plin puterile imaginative; dar nu și să le depășim; nu și să acceptăm ca valori autentice ceva ce nu putem înțelege ori „pătrunde“ imaginativ.

Relativismul nu este singura alternativă la universalism – ceea ce Lovejoy numea „uniformitarism“ –, iar incomensurabilitatea nu implică relativism. Există multe lumi, dintre care unele se suprapun. Lumea grecilor nu este cea a evreilor și nici cea a nemților ori a italienilor secolului al XVIII-lea; nici lumea bogaților nu este cea a săracilor, nici cea a fericiților lumii, cea a nefericiților; dar toate aceste valori și scopuri ultime sunt deschise căutării omului, așa cum ne arată studiul comparativ al istoriei, literaturii, filozofiei, al *Völkerpsychologie* și al religiei. La asta se referă Vico și Herder când ne spun să nu judecăm culturile trecutului după etalonul civilizației noastre și să nu perpetuăm anacronisme sub influența a ceea ce Vico atacă drept vanitate națională sau filozofică. Amândoi gânditorii insistă asupra nevoii și puterii noastre de a transcende valorile propriilor noastre culturi, națiuni, clase sau oricărei alte cutii fără ferestre în care ar vrea să ne închidă un relativist cultural. Scrierile lui Herder abundă în exemple contemporane de dispreț pentru culturile non-europene sau pentru cea a Evului Mediu european (după el, superioare alei noastre în anumite privințe), din cauza tendinței din *Lumières* franceze sau engleze de a vedea trecutul prin ochelarii distorsionanți a ceea ce Vico, cu o ironie similară, numește „epocă de cultură și strălucire “[75]. Tezele lui Herder sunt printre primele – dacă nu chiar primele – antidoturi la orbirea lui Gibbon, Hume sau

Macaulay față de civilizația medievală, repulsia lui Russell față de Bizanț sau antipatia lui Voltaire față de Biblie, Cromwell sau învățarea de dragul învățării. Cu toate acestea, spre deosebire de gânditorii de mai târziu, și Vico, și Herder atribuie astfel de atitudini nu influenței unor forțe impersonale ineluctabile, ci, asemenea scepticilor secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, părtinirii, ignoranței sau lipsei de integritate, de care oricine poate scăpa folosindu-și puterile normale ale imaginației, ale unei cunoașteri mai bune și ale unei priviri mai atente după adevăr – virtuți accesibile tuturor. Nu se vorbește aici deloc despre labirinturile falsei conștiințe.

Faptul că nu sunt relativiști cultural în sensul acela „izolat“ se vede și doar de aici. Căci degeaba le spui oamenilor să învețe să privească alte lumi prin ochii celor pe care încearcă să îi înțeleagă, dacă ei sunt, de fapt, împiedicați să o facă de zidurile propriei lor culturi. Dacă nu putem evada din închisorile ideologice ale claselor, națiunilor sau doctrinelor, nu vom putea evita să vedem instituțiile sau obiceiurile străine fie ca prea ciudate pentru a avea vreun sens pentru noi, fie ca văluri de iluzie, invenții mincinoase ale unor preoți fără scrupule; porțile pe care, conform lui Vico, ni le deschid mitul, fabula și limba vor rămâne amăgiri romantice.

Care sunt alternativele la o astfel de putere de a vedea dincolo de limitele propriului *Kulturkreis*? În primul rând, să atribui membrilor altor civilizații motive, scopuri, valori, feluri de a gândi prevalente în cea proprie: aceasta este indiferența anacronică la schimbările istorice în legătură cu care ne avertizează cei doi gânditori ai noștri și pentru care ne dau exemple izbitoare menite să ne facă atenți la pericolele ei. În al doilea rând, o antropologie modelată după științele biologiei, o încercare de a construi o știință a omului caracterizată de obiectivitatea neutră a altor științe ale naturii, cu prețul de a ajunge să privim omenirea ca nefiind mai mult decât o specie a regnului animal: aceasta, pentru Vico și Herder, înseamnă să tratăm gratuit ființele umane ca fiind mai puțin decât umane; să pretindem că știm mai puțin decât știm de fapt, chiar și doar din proprie experiență, despre ce înseamnă să fii om, conștient de faptul că ai scopuri, și despre diferențele dintre acțiune și comportament. Ultima posibilitate ar fi un scepticism atotcuprinzător: ceea ce este dincolo de înțelegerea culturii noastre nu poate fi cunoscut sau speculat; *ignoramus et ignorabimus*[76]; istoria și antropologia ar fi simple ficțiuni condiționate cultural. Într-adevăr, ar putea fi astfel; dar de ce să luăm în seamă un așa idealism subiectiv sălbatic? Sarcina probei le revine scepticilor; să spui că trecutul este complet incognoscibil anulează orice sens al conceptului de trecut: este așadar o noțiune care se autoanihilează în sensul cel mai strict.

Atât despre dubiile legate de posibilitatea de a înțelege trecutul. Dar a înțelege nu este același lucru cu a accepta. Vico nu simte vreun disconfort intelectual – și nici nu ar trebui – atunci când condamnă, în termeni absoluți, nedreptatea socială și brutalitatea societății homerice. Herder nu se contrazice atunci când îi denunță pe marii cuceritori și distrugători ai culturilor locale – Alexandru, Iulius Caesar, Carol cel Mare – sau când slăvește literatura orientală ori cântul primitiv. Să o facă nu ar fi consecvent cu un relativism conștient (sau, mai bine, conștiincios) al valorilor, dar este compatibil cu pluralismul, care neagă doar că ar exista o singură moralitate, estetică sau teologie adevărată, și permite sisteme de valori sau valori alternative la fel de obiective. Putem respinge o cultură întrucât o găsim respingătoare moral sau estetic, însă, în această concepție, numai dacă putem totodată și înțelege cum și de ce ar putea ea totuși să fie acceptabilă pentru o societate pe care să o putem recunoaște ca umană. Numai în cazul în care comportamentul acesteia nu este deloc inteligibil suntem limitați la o simplă descriere și predicție „fizicalistă“ a gesturilor;

nu putem sparge codul – dacă există vreunul – care ne-ar oferi sensul lor. Astfel de oameni nu sunt întru totul umani în ochii noștri; nu putem pătrunde imaginativ în lumile lor; nu știm cu ce se ocupă; nu sunt frați de-ai noștri (așa cum Vico și Herder presupuneau că sunt toate ființele umane); putem, cel mult, să ghicim doar vag care ar putea fi sensul acțiunilor lor – dacă acesta există. Într-adevăr trebuie atunci să ne mărginim la rapoarte pur behavioriste de fapte brute inexplicate, sau, în cel mai bun caz, să recurgem la limbajul relativismului pur, în măsura în care scopurile acestor oameni, văzute oarecum drept scopuri, par fără nici o legătură cu ale noastre. Repet, pluralismul – incomensurabilitatea și, uneori, incompatibilitatea scopurilor obiective – nu este totuna cu relativismul; nici, *a fortiori*, cu subiectivismul, și nici cu diferențele pretins insurmontabile de atitudine emoțională pe care unii dintre pozitiviștii moderni, emotiviștii, existențialiștii, naționaliștii, sociologii și antropologii relativiști își întemeiază analizele. Acesta este relativismul pe care susțin că Montesquieu, Vico și Herder nu îl împărtășeau.[77] Asta nu este mai puțin adevărat cu privire la alți critici, mai reacționari, ai Iluminismului: Justus Möser, de exemplu, în polemica sa împotriva referințelor jignitoare ale lui Voltaire la varietatea absurdă de legi și obiceiuri ale diferitelor principate germane; sau Burke, în acuzația pe care i-o aduce lui Warren Hastings pentru că a călcat în picioare felurile de viață tradiționale ale celor născuți în India. Nu încerc aici să judec validitatea obiectivismului sau pluralismului lor, ci doar să îl remarc: *„je n'impose rien, je ne propose même rien: j'expose*"[78].

Dacă acești părinți ai istoriei culturale nu sunt relativiști în sfera valorilor și acțiunilor, nu sunt nici măcar pluraliști în cea a cunoașterii. Vico nu presupune nicăieri că nu putem atinge măcar certitudinea (*certum* – ca să nu mai vorbim de *verum*, adevărul demonstrabil) în vreo sferă, din cauză că metodele de investigare, categoriile și concepțiile noastre ar fi, fără de speranță, determinate cultural, așa cum sunt și cele ale altor culturi, și deci nu mai mult sau mai puțin valide decât ale lor. La fel pentru Herder. Cu toată erudiția lor, erau filozofi ai istoriei, mai degrabă decât cercetători istorici; nu erau nici măcar echipați cu cele mai noi arme critice ale timpului – nu erau savanți meticuloși ca Muratori (în vremea lui Vico) sau Michaelis, Schlözer ori Heyne (în a lui Herder). Nu foloseau și nici nu puneau la îndoială cele mai recente metode de reconstrucție științifică ale vremii lor. Vico admitea că Herodot era plin de fabule și legende (care, desigur, ofereau minunate grâne pentru moara de decodificare din *Scienza nuova*), în timp ce Tucidide era cu mult mai precis și vrednic de încredere. Herder nu era preocupat de adevărul faptic din Biblie sau din *Edda*, ci doar de tipul de experiență socială și spirituală a cărei expresie naturală erau acestea. Nu găsim nici o urmă de *Wissenssoziologie* în scrierile celor doi. Cu privire la chestiunea adevărului faptic, ei sunt întru totul de acord cu Iluminismul: există un singur adevăr, nu mai multe, universal același pentru toți oamenii, și el este ceea ce oamenii raționali spun că este, ceea ce metodele lor critice descoperă. Fabula, legendele, poezia, ritualul, formulele, porțile către culturile trecutului nu sunt, prin urmare, literal (ca opus lui poetic) adevărate, și în ideile celor doi, în ceea ce privește domeniul faptelor și evenimentelor, nu găsim mai mult pluralism, ca să nu mai vorbim de relativism, decât la cel mai doctrinar dintre Enciclopediști. Ideea că însuși conceptul de fapt este problematic, că toate faptele sunt întruchipări ale teoriei (așa cum afirmă Goethe, de pildă) sau atitudini ideologice condiționate social pare la fel de departe de ei cât e de perspectiva lui Ranke. Viziunea acestuia, potrivit căreia fiecare epocă este egală în ochii lui Dumnezeu, ar fi putut fi afirmată la fel de bine și de către Herder: căci este

un sentiment neîndoielnic pluralist.

Trebuie să îi așteptăm pe Hegel și pe urmașii lui de stânga, inclusiv tânărul Marx, pentru dezvoltarea completă a ideilor de conștiință falsă, de distorsionare ideologică ori psihologică a naturii adevărului obiectiv, a relațiilor complexe dintre fapte și interpretări, realitate și mit, teorie și practică, pentru distincția dintre legile de neîncălcat ale naturii și legile și regulile „reificate“, dar violabile, făcute de om, care guvernează comportarea. Ar putea să ni se pară ciudat nouă, cei care trăim după Marx și Max Weber, ca problema relativismului cunoașterii trecutului să nu se fi pus pentru criticii istoriști ai Iluminismului francez; dar o astfel de surpriză este ea însăși anacronică. Este posibil să se fi distins astfel de categorii de cunoaștere mai înainte; dar nu și varietăți de cunoaștere ca reflectând stiluri de viață și de gândire pe de-a-ntregul sau parțial determinate de climă, rasă, clasă sau orice altă formațiune socială ori psihologică.

Mă întorc la teza mea inițială: relativismul nu este singura alternativă la ceea ce Lovejoy numea uniformitarism. A-i socoti relativiști pe criticii care îi acuzau pe *philosophes* din Paris de anacronism mi se pare un demers el însuși anacronic. Relativismul care i-a îngrijorat atât de mult pe istoricii, sociologii, antropologii și filozofii istoriei în ultima sută de ani este, în mare, dacă nu întru totul, o moștenire a școlilor de gândire care privesc activitatea umană ca fiind în bună parte cauzată de forțe oculte și inevitabile, pentru care credințele și teoriile sociale explicite sunt doar raționalizări – deghizări care trebuie înțelese și denunțate. Aceasta este moștenirea marxismului, a psihologiei abisale, a sociologiei lui Pareto, Simmel ori Mannheim –, idei de care nici gânditorii de frunte ai secolului al XVIII-lea, la Paris, Londra și dependențele culturale ale acestora, și nici criticii lor din Italia și Germania nu par să fi fost sistematic conștienți, nici măcar în formă embrionară.

John Stuart Mill remarca odată:

> Cu greu este posibil să supraestimezi, în starea proastă în care se găsește dezvoltarea umană, valoarea punerii ființelor umane în contact cu persoane neasemănătoare lor și cu moduri de gândire și acțiune diferite de cele care le sunt familiare. […] O astfel de comunicare a fost întotdeauna, și în mod special în vremea noastră, una dintre sursele principale ale progresului.[79]

Această afirmație, mai ales dacă înlocuim „progresul“ cu „cunoașterea“, constituie o teză cu care unii critici ai gânditorilor Iluminismului (și poate mulți dintre noi în ziua de azi) ar putea fi de acord.

---

52. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973; London, 1975, p. 34 (vezi și Clifford Geertz, *Interpretarea culturilor: eseuri alese*, trad. Ciprian Șiulea, Tact, Cluj-Napoca, 2014 – n. red.).

53. *Ibid.*, p. 35.

54. *Loc. cit.* (vezi p. 61, nota 1).

55. În al său *Spicilège* (554), înainte de a descrie intriga unei piese de teatru chinezești, prima cu care se întâlnise, Montesquieu remarcă: „Elle m'a paru contre nos mœurs, mais non pas contre la raison“ („Mi s-a părut împotriva moravurilor noastre, dar nu împotriva rațiunii“); la fel în *Pensées* (122), unde deosebește *mœurs*, care pot fi foarte variate, de *la nature*, care este imuabilă; în consecință, (în *pensée* 817) declară că în comediile moderne se greșește încercând să se ridiculizeze pasiunile omenești (care sunt naturale și nu pot fi niciodată ridicole), spre deosebire de maniere, care pot fi absurde. Limitele relativismului sunt aici ferm stabilite: contextul este estetic, dar exemplele arată că principiul este valabil

pentru întreaga experiență. Îi mulțumesc prof. Charles Jacques Beyer, care mi-a atras atenția asupra acestor pasaje: v. articolul său „Montesquieu et le relativisme esthétique“, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 24 (1963), pp. 171–182. În *Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. A. Masson, 3 vol., Paris, 1950–1955, pasajele se găsesc în vol. 2, p. 846, p. 42 și, respectiv, p. 239.

56. David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, secțiunea 8, partea I: David Hume, *Enquiries*, ed. L.A. Selby-Bigge, ediția a III-a, revizuită de P.H. Nidditch, Oxford, 1975, pp. 83–84 (vezi David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, trad. Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanța Niță, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, pp. 154, 155, 157 – n. red.). Pentru discuție, vezi Lester G. Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore, 1959, pp. 186–187.

57. Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, 1932.

58. *An Essay concerning Human Understanding*, cartea I, capitolul 3 („No Innate Practical Principles“), secțiunile 9, 10; cartea II, capitolul 28 („Of Other Relations“), secțiunea 11 (vezi John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. 1, cartea I, cap. 3, „Nu există principii practice înnăscute“, și cartea II, cap. 28, „Despre alte relații“, trad. Theodor Voiculescu și Armand Roșu, Editura Științifică, București, 1961, p. 337, p. 45 – n. red.).

59. Jean Racine, Prefața la *Iphigénie* – Racine, *Œuvres complètes*, ed. Raymond Picard, Paris, 1969, 1966, vol. 1, p. 671 – citat de Geertz, *op. cit.* (vezi p. 104, nota 1), p. 35.

60. Geertz, *ibid.*

61. Folosesc termenul nu în sensul lui Karl Popper, ci în înțelesul mai uzual utilizat de Meinecke, Troeltsch și Croce.

62. Arnaldo Momigliano, „On the Pioneer Trail“, *New York Review of Books*, 11 noiembrie 1976, pp. 33–38.

63. Scrisoare către Pierre-Robert Le Cornier de Cideville, 9 februarie 1757.

64. Acesta nu este un eseu filozofic, și deci nu este aici locul pentru a discuta probleme ca aceea dacă relativismul, atunci când toate implicațiile sale sunt dezvoltate complet, este autocontradictoriu, ori, chiar fiind adevărat, nu poate fi enunțat fără autocontradicție.

65. *Op. cit.* (vezi p. 100, nota 1), p. 60, par. 374.

66. *Ibid.*, p. 118, par. 378; p. 126, par. 399.

67. London, 1954.

68. Ca atunci când spune „Mama Natură […] a sădit în inima noastră tendințe către diversitate; a pus o parte din această diversitate într-un cerc care ne înconjoară; a mărginit vederea omului astfel încât, din obișnuință, cercul să devină un orizont dincolo de care el să nu poată vedea sau măcar specula“: *op. cit.* (vezi p. 71, nota 1), vol. 5, pp. 509–510. Acolo unde pasajele pe care le citez sunt incluse în culegerea lui, am urmat traducerile lui F.M. Barnard din *J.G. Herder on Social and Political Culture*, Cambridge, 1969 (în continuare, Barnard): acest pasaj apare la p. 186.

69. Clifford Geertz, *op. cit.* (vezi p. 104, nota 1), p. 13.

70. Herder, *op. cit.* (vezi p. 71, nota 1), vol. 5, p. 509 („epocă“, p. 512); Barnard, p. 186 (188).

71. *Ibid.*, pp. 511–513; Barnard, pp. 187–188.

72. *Ibid.*, pp. 502–503, pp. 509–511; Barnard, pp. 181–182, pp. 185–187.

73. „Așa vreau eu și așa ordon“ (Iuvenal VI, 223). (Vezi Iuvenal, *Satire*, pref., trad. și note de G. Guțu, Univers, București, 1986, p. 77 – n. red.)

74. În jurnalul său din 1769, Herder scrie că „Nu există om, țară, popor, istorie națională, stat care să semene cu un altul; prin urmare, adevărul, binele și frumosul diferă de la unul la altul“ („Jurnal al călătoriei mele din anul 1769“, *ibid.*, vol. 4, p. 472). Dar ele trebuie să poată fi recunoscute ca scopuri posibile pentru niște ființe pe care le recunoaștem

ca fiind bărbați și femei asemenea nouă.

75. Vico, *loc. cit.* (vezi p. 114, nota 2). (Vezi trad. rom. cit., p. 171 – n. red.)

76. „Nu știm și nu vom ști vreodată."

77. Pur și simplu, gânditori ca acei critici ai Renașterii care, prin analiză istorică și filologică, au demascat Donația lui Constantin ca fiind un fals, sau ca Vico, care a discreditat în mod similar fabula originii ateniene a celor Douăsprezece Table ale Romei timpurii, nu pot fi acuzați de forme mai brute de interpretare falsă determinată cultural. Într-adevăr, chiar formularea principiului central al unui astfel de relativism, care pretinde să includă toate asertiunile faptice posibile, nu lasă posibilitatea determinării statutului principiului însuși, întrucât acesta trebuie să rămână în afara tuturor categoriilor pe care le vede ca fiind împreună exhaustive pentru tot ceea ce se poate afirma. O discuție mai în detaliu despre acest tip de generalizări autoreferențiale ridică probleme filozofico-logice care sunt în afara scopurilor prezentei scrieri.

78. „Nu impun nimic, nici măcar nu propun ceva: expun." Charles Dunoyer, *De la liberté du travail*, Paris, 1845, vol. 1, p. 18.

79. *Principles of Political Economy*, cartea III, capitolul 17, secțiunea 5; vezi *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. cit. (vezi p. 78, nota 1), vol. 3, p. 594.

Joseph de Maistre și originile fascismului

Un roi, c'est un homme equestre,
Personnage à numéro,
En marge duquel de Maistre
Écrit: Roi, lisez: Bourreau.
—VICTOR HUGO[80]

Mais il n'est pas temps d'insister sur ces
sortes de matières, notre siècle n'est pas mûr
encore pour s'en occuper […]. —JOSEPH DE MAISTRE[81]

I

Personalitatea și viziunea lui Joseph de Maistre nu sunt, în mod normal, considerate enigmatice sau problematice de către istoricii gândirii politice ori religioase. Într-o epocă în care confluența unor idei și atitudini aparent incompatibile, provenite din tradiții istorice eterogene, a generat o serie de personalități proteice, prea complexe și contradictorii pentru a fi așezate în categorii familiare, Maistre este văzut ca fiind excepțional de simplu, solid și clar.

Istorici, biografi, teoreticieni politici, istorici ai ideilor, teologi, toți s-au străduit să redea cu multă subtilitate atmosfera politică și socială de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, caracterul neobișnuit, specific unei epoci de tranziție între două perspective puternic divergente, ai cărei reprezentanți tipici sunt figuri atât de complexe psihologic precum Goethe și Herder, Schleiermacher și Friedrich Schlegel, Fichte și Schiller, Benjamin Constant și Chateaubriand, Saint-Simon și Stendhal, țarul Alexandru I al Rusiei și chiar Napoleon însuși. Sentimentul unora dintre observatorii timpului este, poate, redat întru câtva de celebra pictură a baronului Gros, aflată acum la Luvru, reprezentându-l pe Napoleon la Eylau. Ne arată un călăreț de origine incertă, o figură ciudată și misterioasă plasată pe un fundal la fel de misterios, *l'homme fatal*, în contact cu forțe secrete, un om al destinului, care vine de nicăieri și se mișcă după legi oculte cărora întreaga omenire și chiar întreaga natură li se supun, eroul exotic al romanelor baroce de la acea vreme – *Melmoth*, *The Monk*, *Obermann* –, nou, hipnotic, sinistru și profund neliniștitor.

De obicei, această perioadă este concepută în istoria culturii occidentale ca fiind totodată punctul culminant al unei lungi perioade de elaborare a tiparelor clasice în gândire și în artă, bazate pe observație, reflecție rațională și experiment; și, în același timp, contaminate de un – ba chiar mai mult decât contaminate, ca fiind întruchiparea unui – spirit nou și tumultuos, care caută cu violență să izbucnească din vechile forme înțepenite, o preocupare nervoasă pentru stările interioare de conștiință mereu în schimbare, un dor pentru nemărginit și nedefinibil, pentru mișcare și schimbare perpetue, un efort de întoarcere la sursele uitate ale vieții, un efort pasionat de afirmare a sinelui individual și colectiv, o căutare a mijloacelor de

exprimare a unei tânjiri nepotolite după scopuri intangibile. Este lumea romantismului german – cea a lui Wackenroder și Schelling, Tieck și Novalis, a illuminaților și martiniștilor. O lume dedicată respingerii a tot ceea ce este tihnit, solid, luminos, inteligibil, o lume îndrăgostită de întuneric, de noapte, de inconștient, de puterile ascunse ce domnesc deopotrivă în sufletul individual și în natura exterioară. O lume posedată de setea de identificare mistică a acestora două, o gravitare irezistibilă către centrul de neatins al universului – inima tuturor celor create și necreate; o stare totodată de detașare ironică și de nemulțumire violentă, melancolică dar și exaltată, fragmentată, disperată și în același timp sursă a oricărei intuiții și inspirații adevărate, deopotrivă distructivă și creatoare. Este singurul proces care poate să rezolve (sau să dizolve) toate aparentele contradicții, scoțându-le din (și dincolo de) cadrul gândirii normale și al raționării lucide și transformându-le, astfel, printr-un act de viziune specială, identificată uneori cu imaginația creatoare, alteori cu puterile speciale ale intuiției filozofice, în însăși „logica“ ori „esența interioară“ a istoriei – „exfolierea“ unui proces de creștere conceput metafizic, ascuns de gândirea superficială a materialiștilor, empiriștilor și a oamenilor obișnuiți. Este lumea din *Le Génie du christianisme*, din *Obermann*, *Heinrich von Ofterdingen* și *Woldemar*, din *Lucinde* a lui Schlegel și *William Lovell* al lui Tieck, lumea lui Coleridge și a noii biologii și fiziologii, despre care se spune că ar fi fost inspirate de doctrina lui Schelling despre natură.

Joseph de Maistre nu aparținea acestei lumi, ne spun practic toți biografii și comentatorii săi. Detesta spiritul romantic. Era, ca Charles Maurras și T.S. Eliot, un adept al treimii clasicism – monarhie – Biserică. Este întruchiparea spiritului latin, clar, însăși antiteza sufletului capricios german. Într-o lume de penumbre, el apare ca precis și neproblematic; într-o societate în care religia și arta, istoria și mitologia, doctrina socială, metafizica și logica par să se amestece inextricabil, el clasifică, separă și se agață riguros și consecvent de distincțiile lui. Este un reacționar catolic, un cărturar și un aristocrat – *français, catholique, gentilhomme*[82] –, deopotrivă ultragiat de doctrinele și acțiunile Revoluției Franceze, opus cu la fel de multă fermitate și raționalismului, și empirismului, liberalismului, tehnocrației și democrației egalitare, ostil secularismului și oricărei forme de religie non-denominațională, neinstituționalizată, o figură puternică și retrogradă, care își trage credința și metoda de la Părinții Bisericii și din învățătura ordinului iezuit. „Un absolutist crunt, un teocrat furios, un legitimist intransigent, apostol al monstruoasei treimi compuse din Papă, Rege și Călău, întotdeauna și oriunde campionul celui mai tare, mai îngust și mai inflexibil dogmatism, o figură întunecată scoasă din Evul Mediu, în parte doctor învățat, în parte inchizitor, în parte gâde.“[83] Astfel rezumă lucrurile, în felu-i caracteristic, Émile Faguet. „Creștinismul lui e teroare, supunere pasivă și religia statului“[84]; credința lui este „un păgânism ușor lustruit“[85]. Este un roman al secolului al V-lea, botezat, dar tot roman: sau, altfel, un „pretorian al Vaticanului“[86]. Samuel Rocheblave, admirator al lui, vorbește de al său „creștinism al Terorii“[87]. Faimosul critic danez Georg Brandes, care consacră un studiu atent lui Maistre și vremurilor sale, îl numește un fel de colonel literar al Zuavelor Papale, creștin numai în sensul în care cineva ar putea fi liber-schimbist ori protecționist.[88] Edgar Quinet vorbește de „Dumnezeul inexorabil ajutat de călău“ al lui Maistre; „Cristosul unui Comitet permanent al Siguranței Publice“[89]. Stendhal (care s-ar putea sau nu să-l fi citit) îl numește „prietenul călăului“[90]; René Doumic – „un teolog stricat“[91].

Toate acestea sunt de fapt variante ale portretului standard, în mare parte inventat

de Sainte-Beuve[92], perpetuat de Faguet și reprodus fidel de autori de manuale de gândire politică. Maistre este reprezentat ca un monarhist fanatic și un susținător încă și mai fanatic al autorității papale, mândru, bigot și inflexibil, cu o voință puternică și o putere ieșită din comun de deducție riguroasă de la premise dogmatice la concluzii extreme și indigeste; un acru și genial compozitor de paradoxuri în stilul lui Tacit, un maestru fără pereche al prozei franceze, un doctor medieval născut după timpul său, un reacționar exasperat, un adversar feroce și care nu cruță, încercând zadarnic să oprească progresul istoriei prin simpla forță a prozei sale superbe, o anomalie distinsă, formidabilă, solitară, pretențioasă, sensibilă și, în ultimă instanță, jalnică; în cel mai bun caz, o tragică figură patriciană, care sfidează și denunță lumea perfidă și vulgară în care s-a născut aiurea; în cel mai rău caz, un retrograd îndârjit și fanatic, aruncând cu blesteme asupra minunatei epoci noi pe care este prea orb să o vadă și prea îndărătnic să o simtă.

Operele lui Maistre sunt privite ca interesante mai degrabă decât importante, ultimul efort disperat al feudalismului și al evului întunecat de a rezista marșului progresului. El provoacă cele mai puternice reacții: mai nici unul dintre criticii lui nu poate să-și stăpânească sentimentele. Conservatorii îl reprezintă ca pe un paladin al unei cauze pierdute, curajos, dar sortit eșecului; liberalii, ca pe o rămășiță neroadă ori odioasă a unei generații mai vechi și mai fără inimă. Amândouă părțile sunt de acord că vremea lui a trecut, că lumea lui nu are nici o relevanță pentru vreo chestiune contemporană sau viitoare. Acesta este un punct de vedere pe care îl împărtășesc și Lamennais (care îi fusese odată aliat), și Victor Hugo, Sainte-Beuve, Brandes, James Stephen, Morley și Faguet: toți îl desființează ca fiind o forță perimată. Același verdict e susținut de cei mai cunoscuți critici ai săi din secolul XX, Laski, Gooch, Omodeo, și chiar și de biograful său modern cel mai complet și extrem de critic, Robert Triomphe, care-l tratează ca pe un anacronism bizar, nu fără influență în epocă, însă periferic, o anomalie.[93]

Această evaluare, inteligibilă într-o lume mai puțin tulbure, mi se pare cu totul inadecvată. Poate că Maistre vorbea o limbă a trecutului, dar conținutul a ceea ce avea el de spus a prezis viitorul. În comparație cu contemporanii săi progresiști, Constant și Madame de Staël, Jeremy Bentham și James Mill, ca să nu mai vorbim de extremiștii radicali și de utopiști, este într-o anume măsură ultramodern, născut nu după, ci înaintea timpului său. Dacă ideile sale nu au avut o influență mai largă (și, în afară de romano-catolicii ultramontaniști și de aristocrația savoiardă în care a crescut Cavour, nu există prea multe urme ale acesteia), motivul este că, în vremea lui, terenul nu era fertil pentru ele. Doctrina lui și, încă și mai mult, atitudinea lui mentală au trebuit să aștepte un secol înainte de a-și intra în drepturi (așa cum, atât de funest, au și făcut-o). Această teză ar putea părea la prima vedere un paradox la fel de absurd ca acelea pentru care Maistre era luat în derâdere; are limpede nevoie de probe care să o facă măcar plauzibilă. Acest studiu este o încercare de a le oferi.

II

În timpul anilor cei mai creativi ai lui Maistre, problema cea mai prezentă în conștiința publică era o anumită formă a întrebării generale despre cum ar putea fi cel mai bine guvernat omul. Revoluția Franceză a discreditat marele ciorchine de soluții raționaliste care fuseseră prescrise cu cea mai mare elocvență în timpul ultimelor decenii ale secolului al XVIII-lea. S-a pus întrebarea: din ce cauză

eșuaseră? Marea Revoluție a reprezentat un eveniment unic în istoria omenirii, fie și numai pentru că a fost poate cea mai persistent anticipată, discutată și deliberat întreprinsă răsturnare a unei întregi forme de viață din Occident de la ascensiunea creștinismului încoace. Era de așteptat ca aceia pe care-i ruinase să vorbească despre ea ca despre un cataclism inexplicabil, o izbucnire subită de depravare ori nebunie în masă, o erupție violentă de furie divină sau o furtună misterioasă dezlănțuită din senin, care măturase temeliile vechii lumi. Fără îndoială, chiar așa li s-a părut exilaților regaliști mai bigoți sau mai proști din Lausanne, Koblenz sau Londra. Pentru ideologii clasei de mijloc, însă, și pentru toți oamenii, din orice clasă ar fi făcut parte, care fuseseră influențați de propaganda susținută a intelectualilor radicali sau liberali, ea a fost, măcar la început, o eliberare mult așteptată, victoria decisivă a luminii asupra întunericului străvechi, începutul unei faze în care ființele umane aveau să înceapă în sfârșit să-și domine propriul destin. Ele erau acum eliberate prin folosirea rațiunii și a științei, nu mai erau victime ale Naturii, pe care o numiseră crudă doar pentru că nu o înțelegeau, sau ale omului, opresiv și distructiv doar atunci când era orbit sau pervertit moral ori intelectual.

Însă revoluția nu a adus rezultatul dorit, și, în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea și la începutul celui de-al XIX-lea, a devenit din ce în ce mai clar, atât pentru observatorii dezinteresați ai istoriei, cât și, mai mult, pentru victimele noii ere industriale din Europa, că suma suferinței umane nu prea scăzuse, deși povara ei fusese, într-un anumit grad, reașezată pe alți umeri. Prin urmare, așa cum era de așteptat, s-au făcut încercări din multe direcții de a analiza această stare de lucruri, izvorâtă în parte dintr-o dorință sinceră de a o înțelege, în parte din dorința intensă de a atribui vina ori, mai degrabă, de autojustificare. Istoria acestor încercări de diagnosticare a cauzelor eșecului și de stabilire a unui remediu este, în bună măsură, istoria gândirii politice din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Am merge prea departe dacă am urmări ramificațiile acesteia. Dar principalele tipuri de explicație, atât critice, cât și apologetice, sunt destul de familiare. Liberalii dau vina pentru orice pe Teroare, domnia gloatei și fanatismul liderilor ei, care a răsturnat moderația și rațiunea. Oamenii fuseseră, într-adevăr, în preajma libertății, prosperității și dreptății, dar propriile lor pasiuni neînfrânate (în mod evitabil sau inevitabil, în funcție de optimismul sau pesimismul analistului) ori idei greșite (de exemplu, credința în compatibilitatea dintre centralizare și libertatea individuală) i-au făcut să-și rătăcească drumul înainte de a fi atins pământul făgăduinței. Socialiștii și comuniștii nu erau de acord, și subliniau lipsa vinovată de atenție la factorii sociali și economici (și neputința ulterioară în fața acestora) – mai presus de toate, la structura relațiilor de proprietate – de care dăduseră dovadă cei ce făcuseră revoluția. Inovatori înzestrați precum Sismondi ori Saint-Simon ofereau explicații pătrunzătoare și inedite ale originii, naturii și rezultatelor conflictelor sociale, politice și economice, foarte diferite de metodele *a priori* pe care le adoptaseră predecesorii lor raționaliști. Romanticii germani cu înclinații religioase și metafizice puneau dezastrul pe seama influenței unui soi prost de ideologie raționalistă, cu interpretarea ei profund greșită a istoriei și viziunea ei mecanicistă asupra naturii omului și a societății. Misticii și illuminații – a căror influență a fost cu mult mai puternică și mai răspândită, în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea, decât se presupune în general – vorbeau de un eșec în a înțelege și, mai ales, în a intra în raport cu forțele spirituale oculte care guvernează (mult mai mult decât cauzele materiale sau părerile conștiente) destinele oamenilor și ale națiunilor. Conservatorii, atât catolici, cât și protestanți – Burke,

Chateaubriand, Mallet du Pan, Johannes Müller, Haller și aliații acestora –, vorbeau de puterea și valoarea unică a unei rețele infinit de complexe și neanalizabile – miriadele de ițe ale relațiilor sociale și spirituale de care scrie Burke, prin care generațiile succesive ale omenirii au fost modelate încă de la naștere și cărora le datorau cea mai mare parte a ceea ce aveau și erau. Ei preaslăveau misterioasa forță a dezvoltării tradiționale moștenite; o asemănau cu un fluviu lat, și să rezişti acestui curent – așa cum propuneau acei *philosophes* francezi nebuni, ale căror minți erau smintite de abstracțiuni – era, cu siguranță, un act zadarnic și probabil sinucigaș; unii dintre ei o comparau cu un arbore cu o imensă coroană, ale cărui rădăcini se pierdeau în adâncimi întunecate și de nepătruns, un arbore cu crengi împletite, în umbra căruia marea turmă omenească păștea în tihnă. Unii vorbeau de un tipar ce se desfășura treptat al planului divin, ale cărui faze istorice succesive erau doar revelația în timp a unui întreg atemporal, etern prezent, în toate manifestările sale, în mintea Creatorului fără trup. Oricare ar fi fost imaginea, morala era întotdeauna cam aceeași: rațiunea, în sensul unei capacități de abstracție ori calcul ingenios, de clasificare și analiză a realității în ingredientele ultime, ori în sensul unei facultăți capabile să dezvolte o știință empirică sau deductivă a omului, era o plăsmuire a imaginației acelor *philosophes*. Aceștia – fie că erau influențați de fizica newtoniană sau că acceptau doctrinele intuiționiste și egalitariste ale lui Rousseau – vorbeau de „om“ în sine, omul așa cum l-a făcut natura, identic în toate ființele umane, ale cărui însușiri, abilități, nevoi, constituție de bază puteau fi descoperite și analizate prin metode raționale. Unii spuneau că civilizația constituise o dezvoltare a acestui om natural, alții, că îl pervertise; dar toți erau de acord că orice progres (fie el moral, politic, social, intelectual) depindea de satisfacerea cerințelor acestuia. Maistre, ca și Burke, respingea însăși noțiunea realității unei astfel de creaturi:

> Constituția din 1795, la fel ca antecesoarele ei [scria], a fost făcută pentru *om*. Dar în lume nu există așa ceva, *omul*. În decursul vieții mele am întâlnit francezi, italieni, ruși etc.; de asemenea, știu, mulțumită lui Montesquieu, *că poți fi persan*. Declar însă că pe *om* nu l-am întâlnit în viața mea; dacă acesta există, îmi este necunoscut.[1]

O știință fondată pe această noțiune plăsmuită era neputincioasă în fața marelui proces cosmic. Eforturile de a o explica, sau mai mult, de a o schimba sau devia, conform unor formule date de specialiști științifici, erau pur și simplu grotești. Ele ar fi putut fi desființate cu un zâmbet de milă sau amuzament, dacă nu ar fi provocat atâta suferință zadarnică și, în momentele cele mai teribile, râuri de sânge – pedeapsa istoriei, naturii sau a Dumnezeului naturii pentru prostia și aroganța omenească.

Istoricii îl așază de obicei pe Maistre printre conservatori. Ni se spune că el și Bonald reprezintă forma extremă a reacțiunii catolice: tradiționalistă, monarhistă, obscurantistă, agățată rigid de o tradiție scolastică medievală, ostilă la orice era nou și viu în Europa postrevoluționară, încercând în van să restaureze o teocrație medievală străveche, prenaționalistă, predemocratică și, în mare parte, imaginară. Aceasta este o descriere destul de potrivită pentru Bonald, căruia imaginea stereotipă a teocratului ultramontanist i se potrivește în aproape toate privințele. Bonald a fost un om cu o minte limpede și o viziune îngustă, care a devenit din ce în ce mai îngustă și mai intensă în decursul lungii sale vieți. Ofițer și gentleman în sensul cel mai bun și mai rău deopotrivă, Bonald a încercat sincer să aplice canoanele intelectuale, morale și politice pe care le găsea la Toma d'Aquino la problemele epocii lui. A făcut-o cu o inflexibilitate greoaie, mecanică, și cu o orbire

obstinată și uneori îngâmfată față de implicațiile epocii sale. Susținea că științele naturii erau împletiri de falsități coerente, că dorința de libertate individuală reprezenta o formă a păcatului originar și că orice deținere a puterii absolute seculare, fie ea a monarhilor, fie a adunărilor populare, este întemeiată pe o respingere blasfematoare a autorității divine, al cărei singur reprezentant era Biserica Romei. Prin urmare, uzurparea puterii de către popor nu era decât consecința răsturnată și directă a celei dintâi uzurpări ticăloase a acesteia de către regi și miniștrii lor. Competiția – panaceul liberalilor – era, pentru Bonald, o negare răzvrătită a disciplinei divine, la fel cum căutarea cunoașterii în afara dumbrăvilor sacre ale teologiei tradiționale era doar o căutare haotică de senzații violente din partea unei generații corupte și desfrânate. La fel ca papaliștii din marea controversă medievală, susținea că singura formă de guvernământ potrivită pentru om era vechea ierarhie europeană a stărilor și breslelor, o țesătură socială sfințită de tradiție și credință, cu autoritatea ultimă, atât seculară, cât și spirituală, în mâinile Vicarului lui Cristos, și cu monarhi ca agenți ai săi devotați și ascultători. El așternea toate astea într-o proză greoaie, sumbră și nemilos de monotonă, astfel încât, în timp ce ideile lui Bonald au intrat în corpusul general al teoriei politice catolice și cu siguranță au influențat acțiunea, operele sale, și într-o anume măsură personalitatea lui, par să fie astăzi, în afara lumii specialiștilor clericali, pe drept cuvânt uitate ori ignorate.

Maistre îl admira foarte mult pe Bonald, pe care nu l-a cunoscut niciodată, coresponda cu el și se considera geamănul spiritual al acestuia – o pretenție care a fost luată mult prea în serios de toți biografii săi, chiar și de impecabilul Faguet. Ni se spune că, în timp ce Bonald era francez, Maistre era savoiard; Bonald era un nobil de familie veche, Maistre, fiul unui avocat recent înnobilat; Bonald, un soldat și un curtean, Maistre, în primul rând un jurist și un diplomat; Maistre, un critic filozofic și un scriitor strălucit, Bonald, mai pedant și mai categoric din punct de vedere teologic; Maistre, un susținător mai cordial al puterii regale, mai experimentat ca negociator, și un om de afaceri, Bonald, mai erudit, mai riguros din punct de vedere didactic, mai îndepărtat de saloanele aristocrate pline de viață în care sclipitorul și vivacele Maistre era atât de bine primit și atât de mult admirat. Toate acestea sunt însă deosebiri relativ mărunte. Cei doi sunt reprezentați ca indisolubil uniți, doi conducători ai unei singure mișcări – vulturul bicefal al Restaurației catolice. Este impresia pe care mai multe generații de istorici, critici și biografi, în mare parte repetându-se în ecou unul pe altul, au conspirat să o dea; dar ea îmi pare înșelătoare. Bonald a fost un medievalist politic ortodox, un stâlp al Restaurației, formidabil și ca o stâncă, însă deja oarecum depășit chiar în vremea sa – autoritatea plicticoasă, lipsită de imaginație, erudită și implacabil dogmatică a Reacțiunii. Napoleon a văzut corect că acest bastion împotriva oricărei gândiri critice, oricât de vădit ostil ar fi fost domniei sale, contribuia, de fapt, la stabilitatea acesteia, și prin urmare i-a oferit un loc în Academie și l-a invitat să fie tutorele fiului său. Maistre era o personalitate și un gânditor de alt soi. Viziunea lui nu era mai puțin seacă, miezul său intelectual era la fel de tare și de glacial, însă ideile lui – atât pozitive, despre lume așa cum o găsea și cum și-ar fi dorit să fie, cât și negative, îndreptate către distrugerea altor școli de gândire și simțire – erau mai îndrăznețe, mai interesante, mai originale, mai violente, cu-adevărat mai sinistre decât oricare dintre cele visate în limitele îngustului orizont legitimist al lui Bonald. Căci Maistre a înțeles, așa cum Bonald nu dădea nici un semn că ar face-o, că vechea lume era pe moarte, și a văzut, așa cum Bonald nu ar fi putut-o face vre-

odată, contururile înfricoșătoare ale noii ordini care urma să o înlocuiască. Varianta ei în ochii lui Maistre – deși nu era descrisă în limbaj profetic – i-a șocat profund pe contemporanii săi. Dar ea era într-adevăr profetică, iar unele judecăți care păreau pervers de paradoxale în vremea lui sunt aproape platitudini în a noastră. Pentru contemporanii lui și poate chiar pentru el însuși, Maistre părea să privească lung și calm înspre trecutul clasic și feudal, însă ceea ce a văzut s-a dovedit a fi, în mod și mai limpede, o viziune a viitorului, una care îngheață sângele în vine. În asta constau interesul și importanța lui.

III

Joseph de Maistre s-a născut în 1753 la Chambéry, primul dintre cei zece copii ai președintelui Senatului, care primise titlul de cel mai înalt funcționar judiciar al ducatului de Savoia, pe atunci parte a regatului Sardiniei. Familia lui era originară din Nisa, și toată viața a simțit pentru Franța acea admirație pe care o au uneori cei ce trăiesc chiar la granița – sau imediat dincolo de granița – unei țări de care sunt legați prin legături de sânge ori prin sentimente, și pentru care nutresc toată viața o viziune romanțată. De-a lungul existenței sale, Maistre a fost un supus loial al conducătorilor țării lui, dar a iubit cu adevărat doar Franța, pe care o numea (după Grotius) „regatul cel mai frumos după Împărăția Cerurilor“[94]. Destinul, scria odată, făcuse ca el să se fi născut în Franța, însă, rătăcindu-se în Alpi, l-a lăsat la Chambéry.[95] A primit educația normală a unui tânăr savoiard de familie bună: a mers la o școală iezuită și a devenit membru al unui ordin laic a cărui datorie era să acorde asistență criminalilor, în primul rând să fie de față la execuții, și să ofere ultimul ajutor și consolare victimelor. Poate că din această cauză mintea îi era plină de imagini ale eșafodului. A cochetat ușor cu constituționalismul și cu francmasoneria (pentru care a păstrat o admirație, chiar dacă mai târziu a condamnat-o supus) și, călcând pe urmele tatălui său, a devenit senator de Savoia în 1788.

Simpatia lui Maistre pentru francmasonii foarte moderați din Savoia i-a marcat perspectiva. A fost în mod special influențat de operele misticului de la sfârșitul secolului al XVIII-lea Louis-Claude de Saint-Martin și ale predecesorului său Martinès de Pasqually. A îmbrățișat din plin chemarea lui Saint-Martin la binefacere și la o viață virtuoasă, rezistența lui la scepticism, la materialism, la adevărurile științelor naturii; de la el a primit, poate, ecumenismul său de-o viață – dorința lui pentru unitatea creștină, felul în care a condamnat „indiferența prostească numită de noi *toleranță*“[96]. Martiniste erau și pasiunea lui de a detecta doctrine ezoterice în Biblie, aluzii și subînțelesuri oculte, interpretări vizionare, interesul lui pentru Swedenborg, accentul pus pe căile nebănuite prin care Dumnezeu își săvârșește minunile, pe șiretenia de care dă dovadă providența când transformă consecințele neintenționate ale faptelor omenești în elemente din împlinirea planului divin, fără ca beneficiarii ei, orbi fără speranță, să bănuiască ceva. În tinerețea lui, Biserica, cel puțin în Savoia, nu acuza tendințele masonice ale credincioșilor – fie și numai pentru că în Franța, sub conducerea lui Willermoz, ele fuseseră o armă împotriva unor adversari precum materialismul și liberalismul anticlerical ale Iluminismului. Simpatiile masonice de tinerețe ale lui Maistre au devenit, în timp, o sursă permanentă de suspiciune (care l-a urmărit toată viața) din partea susținătorilor bigoți ai Bisericii și curții regale, deși devotamentul său pentru amândouă a rămas

neabătut. Dar asta a început abia mai târziu: în timpul tinereții lui, Casa de Savoia era, în comparație cu regii Franței, ușor progresistă. Feudalismul fusese abolit la începutul secolului al XVIII-lea; domnia regelui era una paternalistă, dar moderat luminată, țăranii nu erau striviți sub povara dărilor și nici negustorii și fabricanții nu erau împiedicați la fel de mult de vechile privilegii ale nobilimii și Bisericii ca în principatele Germaniei și Italiei. Guvernul de la Torino era conservator, dar nu și arbitrar; nu prea existau sentimente extremiste, nici reacționare, nici radicale; țara era atunci – ca și mai târziu – guvernată de o birocrație precaută, dornică să păstreze pacea și să evite încurcăturile cu vecinii săi. Atunci când Teroarea a izbucnit la Paris, a fost primită cu groază stupefiată; atitudinea față de iacobini a fost asemănătoare cu cea față de Comuna Franceză din cercurile conservatoare din Elveția, în 1871, sau față de Rezistența franceză din timpul celui de-al Doilea Război Mondial, când cercurile *bien pensant* înspăimântate din Geneva ori Lausanne simpatizau cu Mareșalul Pétain. La fel, aristocrația respectabilă și cu înclinații liberale de la curte se ținea la o distanță terifiată de cataclismul dezlănțuit în Franța. Atunci când militanta Republică Franceză a invadat și anexat Savoia, regele a fost forțat să fugă întâi la Torino, apoi pentru câțiva ani la Roma, iar după ce Napoleon a pus presiune pe papă, în capitala sa din Sardinia, Cagliari. Maistre, care sprijinise inițial acțiunile Stărilor Generale de la Paris, s-a răzgândit repede și a plecat la Lausanne; de acolo a mers la Veneția și în Sardinia, unde a trăit viața tipică a unui emigrat regalist scăpătat, în slujba stăpânului său, regele Sardiniei, devenit pensionarul Angliei și al Rusiei. Temperamentul radical al lui Maistre și opiniile lui, întotdeauna prea intens asumate și exprimate, l-au făcut un membru inconfortabil al acelei curți conservatoare, provinciale și temătoare. A avut o bănuială despre asta atunci când prietenul său Costa l-a avertizat să nu publice o lucrare compusă în 1793 (*Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes*): „Orice este prea viguros gândit, orice conține prea multă energie se vinde prost în țara asta“[97]. Probabil că a fost o oarecare ușurare să fie trimis la Sankt-Petersburg, la începutul următorului secol, drept reprezentant oficial al regatului Sardiniei.

Așa cum era de așteptat, efectul revoluției asupra spiritului puternic și tenace al lui Maistre a fost să-l facă pe acesta să își reexamineze bazele credinței și perspectivei lui. Liberalismul său oricum marginal a dispărut fără urmă. A ajuns un critic feroce al oricărei forme de constituționalism și liberalism, un legitimist ultramontanist care credea în divinitatea autorității și puterii și, desigur, un adversar neînduplecat a tot ceea ce însemnau *lumières* în secolul al XVIII-lea – raționalism, individualism, compromis liberal și iluminare seculară. Lumea sa fusese sfărâmată de forțele satanice ale rațiunii atee: ea putea fi reconstruită numai tăind toate capetele hidrei revoluției, sub toate măștile ei. Două lumi se întâlniseră într-o luptă pe viață și pe moarte. El își alesese tabăra și nu avea de gând să arate vreo urmă de milă.

IV

Sursa centrală a întregii activități intelectuale a lui Maistre – pornind de la *Considérations sur la France*, publicată anonim în Elveția în 1797, un tratat polemic puternic, strălucit scris, care conține multe dintre tezele lui cele mai originale și influente, și până la postumele *Soirées de Saint-Pétersbourg* și *Examen de la philosophie de Bacon* – este reacția lui la ceea ce îi părea a fi cea mai

superficială viziune asupra vieții adoptată vreodată de gânditori cu influență. Ceea ce îl înfuria cel mai mult era optimismul anost și naturalist a cărui validitate părea să fie luată de bună de către filozofii în vogă ai vremii, în special în Franța. Adevărata cunoaștere, se credea în cercurile iluministe, putea fi obținută doar prin metoda științelor naturii – deși, fără îndoială, noțiunea despre ceea ce era și putea face o știință a naturii era oarecum diferită la mijlocul secolului al XVIII-lea de ceea ce a ajuns să fie în următoarele două secole. Numai folosirea facultății rațiunii, ajutată de îmbogățirea cunoașterii întemeiate pe percepția senzorială, avea să ofere răspunsuri finale la marile probleme care îi preocupaseră pe oameni de la începuturile istoriei; numai ea, și nu lumina mistică interioară ori acceptarea necritică a tradiției, a regulilor dogmatice sau a vocii autorității supranaturale (fie ea acordată prin revelație directă sau consemnată în textele sacre). Existau, desigur, dezacorduri puternice, atât între școlile de gândire, cât și între gânditorii individuali. Locke credea în adevărurile intuitive din religie și etică, în timp ce Hume, nu; Holbach era ateu, la fel ca majoritatea prietenilor săi, și a fost aspru criticat de Voltaire pentru asta. Turgot (pe care Maistre îl admirase odată) credea în progresul inevitabil; Mendelssohn nu era de acord, însă apăra doctrina nemuririi sufletului, pe care Condorcet o respingea. Voltaire credea că influența dominantă asupra comportamentului social o aveau cărțile, în timp ce Montesquieu credea că diferențele de ne-schimbat ale caracterului național și instituțiilor sociale și politice erau create de climă, sol și alți factori de mediu. Helvétius socotea că educația și legislația puteau schimba integral, prin ele însele și chiar în mod perfect, caracterul indivizilor și al comunităților, motiv pentru care a fost atacat cum se cuvine de Diderot. Rousseau vorbea de rațiune și sentimente, dar, spre deosebire de Hume și de Diderot, nu avea încredere în arte și detesta științele, punea accentul pe educarea voinței, îi înfiera pe intelectuali și pe experți și, în opoziție directă față de Helvétius și Condorcet, nutrea puține speranțe cu privire la viitorul omenirii. Hume și Adam Smith vedeau simțul obligației ca pe un sentiment examinabil empiric, în timp ce Kant și-a întemeiat filozofia morală pe cel mai înverșunat refuz posibil al acestei teze; Jefferson și Paine socoteau existența drepturilor naturale ca fiind de la sine înțeleasă, în timp ce Bentham credea că ea este un „cretinism pe picioroange“, și numea Declarația Drepturilor Omului și ale Cetățeanului „zbierăt pe hârtie“[98].

Însă oricât de mari ar fi fost deosebirile autentice dintre acești gânditori, existau anumite păreri pe care le aveau în comun. Cu toții credeau, mai mult sau mai puțin, că oamenii erau, de la natură, raționali și sociabili; sau măcar că își cunoșteau interesul – al lor și al celorlalți – când nu erau trași pe sfoară de ticăloși și induși în eroare de proști; că, dacă ar fi fost învățați să vadă, ar fi urmat regulile de conduită ce puteau fi descoperite folosind înțelegerea umană obișnuită; că existau legi care guvernau natura însuflețită și neînsuflețită, și că acele legi, fie că puteau fi descoperite empiric sau nu, erau la fel de evidente, indiferent dacă priveai în interiorul tău sau spre lumea exterioară. Considerau că descoperirea acestor legi și cunoașterea lor, răspândită îndeajuns, ar tinde de la sine să încurajeze o armonie trainică între indivizi și grupuri, ca și în interiorul individului. Majoritatea credeau într-un grad maxim de libertate individuală și unul minim de guvernământ – cel puțin după ce oamenii vor fi fost reeducați corespunzător. Socoteau că educația și legislația întemeiate pe „preceptele naturii“ puteau îndrepta aproape orice rău; că natura nu era decât rațiune în act și că lucrările ei erau deci deductibile în principiu dintr-un set de adevăruri supreme ca teoremele geometriei, și, recent, ale fizicii, chimiei, biologiei. Credeau că toate lucrurile bune și de dorit erau în mod necesar

compatibile, și mai mult de atât – că toate valorile erau legate printr-o rețea de relații indestructibile, întrețesute logic. Cei cu o gândire mai empirică erau siguri că se putea face o știință a naturii umane întocmai ca una a lucrurilor inanimate, și că întrebările etice și politice, dacă erau veritabile, puteau, în principiu, primi răspunsuri cu la fel de multă certitudine ca acelea ale matematicii și astronomiei. O viață fondată pe aceste răspunsuri ar fi fost liberă, sigură, fericită, virtuoasă și înțeleaptă. Pe scurt, nu vedeau nici un motiv pentru care visul milenarist nu putea fi atins prin folosirea facultăților și practicarea metodelor care, de un secol, duseseră la triumfuri mai mărețe în sfera științelor naturii decât oricare dintre cele obținute până atunci în istoria gândirii umane. Pe toate acestea, Maistre voia să le distrugă. În locul formulelor *a priori* ale acestei concepții idealizate a naturii umane de bază, el făcea apel la faptele empirice ale istoriei, zoologiei și observațiilor comune. În locul idealurilor de progres, libertate și perfectibilitate umană, predica mântuirea prin credință și tradiție. Stăruia asupra naturii iremediabil rele și corupte a omului, și deci asupra nevoii inevitabile de autoritate, ierarhie, ascultare și supunere. În locul științei, predica primatul instinctului, al înțelepciunii creștine, al prejudecății (care nu era altceva decât fructul experienței generațiilor), al credinței oarbe; în locul optimismului, pesimismul; în locul armoniei și păcii eterne, necesitatea – necesitatea divină – a conflictului și suferinței, a păcatului și pedepsei, a vărsării de sânge și a războiului. În locul idealurilor de pace și egalitate socială, întemeiate pe interese comune și pe bunătatea naturală a omului, el afirma inegalitatea inerentă și conflictul violent de scopuri și interese ca fiind condiția normală a omului căzut și a națiunilor de care aparținea acesta. Maistre nega orice sens al unor abstracțiuni precum natura și dreptul natural; a formulat o doctrină a limbajului care contrazicea tot ceea ce Condillac sau Monboddo spuseseră pe această temă. A dat un suflu nou doctrinei discreditate a Dreptului Divin al Regilor, a apărat importanța misterului și a întunericului – și, în primul rând, a iraționalului – ca temelie a vieții sociale și politice. Cu un geniu și o eficacitate remarcabile, a înfierat toate formele de claritate și organizare rațională. Din punctul de vedere al temperamentului, semăna cu adversarii lui, iacobinii; ca și ei, avea o credință deplină, o ură violentă, era în toate un *jusqu'au boutiste*. Ce îi deosebea pe extremiștii din 1792 era cât de complet respinseseră vechea ordine: nu îi denunțaseră numai viciile, ci și virtuțile: doreau să nu mai lase în picioare nimic, să distrugă întregul sistem malefic, din rădăcină, pentru a construi ceva pe de-a-ntregul nou, fără concesii, fără cea mai mică datorie față de lumea pe ale cărei ruine urma să se ridice noua ordine. Maistre era la polul opus. El a atacat raționalismul secolului al XVIII-lea tocmai cu intoleranța și pasiunea, puterea și avântul marilor revoluționari, pe care i-a înțeles mai bine decât au făcut-o moderații. Împărtășea câteva dintre calitățile lor; dar ceea ce era pentru ei o viziune beatifică reprezenta, pentru el, un coșmar. Dorea să radă de pe fața pământului „cetatea cerească a filozofilor secolului al XVIII-lea“[99], fără să mai rămână piatră pe piatră.

Maistre pretindea că, în mare parte, și-ar fi preluat metodele folosite și adevărurile predicate din Thomas à Kempis sau Toma d'Aquino, din Bossuet ori Bourdaloue. De fapt, ele nu datorează prea mult acestor mari piloni ai Bisericii Romei; au mai multe în comun cu abordarea antiraționalistă a lui Augustin sau a dascălilor din tinerețea lui Maistre – illuminați ca Willermoz și urmașii lui Pasqually și Saint-Martin. Maistre era perfect de acord cu părinții iraționalismului și fideismului german; de asemenea, cu acei francezi care, precum Charles Maurras, Maurice Barrès și urmașii lor, aclamau valorile și autoritatea instituției romane,

uneori fără a fi credincioși creștini; cu toți cei ce continuă să vadă Iluminismul ca pe un dușman personal; și cu cei ce apără principii transcendente al căror sens ar fi fost obscurat și deformat, în viziunea lor, de orice presupunere că ele ar opera pe același plan cu științele și cu simțul comun (și deci că sunt susceptibile sau au nevoie să fie apărate împotriva criticii intelectuale ori morale).

V

Holbach și Rousseau erau întru totul adversari, dar amândoi vorbeau cu evlavie despre natură ca fiind, într-un sens nu prea metaforic, armonioasă, binevoitoare și eliberatoare. Rousseau credea că ea este cea care dezvăluie armonia și frumusețea inimilor neinstruite ale oamenilor neprihăniți; Holbach era convins că face asta cu simțurile și mințile educate, neumbrite de prejudecată ori superstiție, ale celor ce practică metode de cercetare raționale pentru a-i afla secretele. Maistre, din contră, accepta vechea părere că oamenii dinainte de Potop fuseseră înțelepți; ei păcătuiseră însă, și fuseseră distruși; iar acum, urmașii lor degenerați pot găsi adevărul nu în dezvoltarea armonioasă a facultăților lor, nu în filozofie sau fizică, ci în revelația acordată sfinților și doctorilor Bisericii Romei, revelație atât de limpede susținută de experiență. Ni se spune să studiem natura. Să o facem. Ce ne arată studiile atât de impecabile din istorie și zoologie? Cumva spectacolul autoîmplinirii armonioase de care vorbește raționalistul optimist, Marchizul de Condorcet? Taman opusul: natura e sălbatică și necruțătoare. Ne spune în *Soirées de Saint-Pétersbourg*:

> Pe întinsul tărâm al naturii vii domnește o violență fățișă, un soi de furie prescrisă care înarmează toate făpturile *in mutua funera*: de îndată ce părăsești lumea neînsuflețită, găsești decretul morții violente înscris chiar deasupra hotarelor vieții. Deja, în regnul vegetal, începe să se simtă legea: de la imensa catalpa și până la cel mai umil fir de iarbă, câte plante nu *mor* și câte nu sunt *ucise*! Odată ce intri însă în regnul animal, legea devine brusc cât se poate de evidentă. O forță violentă, ascunsă și palpabilă totodată, […] a ales, pentru fiecare mare diviziune a speciei animale, un anumit număr de animale pe care le-a însărcinat să le devoreze pe celelalte. Există astfel insecte de pradă, reptile de pradă, păsări de pradă, pești de pradă, patrupede de pradă. Nu e moment în care o ființă vie să nu fie devorată de o alta. Peste aceste felurite rase de animale este așezat omul, a cărui mână nimicitoare nu cruță nimic din ce trăiește; omoară ca să se hrănească, omoară ca să se îmbrace, omoară ca să se împodobească, omoară ca să atace, omoară ca să se apere, omoară ca să se instruiască, omoară ca să se distreze, omoară ca să omoare: rege superb și teribil, are nevoie de tot, și nimic nu-i stă în cale. […] Mielului [îi cere] mațele, să-și facă din ele harpa să cânte; […] lupului, cel mai ucigător dinte, să-și lustruiască cea mai măruntă operă de artă; elefantului – colții, să facă jucării copilului – masa lui e plină de cadavre. […] Cine, așadar [în acest măcel general], va stârpi pe cel care îi stârpește pe toți ceilalți? Chiar el. Omul este cel însărcinat să-l ucidă pe om. […] Astfel se împlinește neîncetat […] marea lege a nimicirii violente a ființelor vii. Tot pământul, stropit întruna cu sânge, nu este decât un imens altar pe care tot ce e viu trebuie să fie sacrificat necontenit, nemăsurat, neîntrerupt, până la plinirea tuturor lucrurilor, când răul va fi nimicit, până la moartea morții.[100]

Aceasta este viziunea faimoasă și teribilă pe care Maistre o avea despre viață. Violenta lui preocupare pentru sânge și moarte aparține unei lumi diferite de Anglia bogată și tihnită din imaginația lui Burke, de înțelepciunea înceată și matură a micii

nobilimi, de profunda pace a conacelor mici și mari, de societatea eternă întemeiată pe contractul social între cei vii, cei morți și cei nenăscuți încă, societate ferită de zgomotul și nefericirile celor mai puțin norocoși; o lume la fel de îndepărtată de lumile spirituale private ale misticilor și iluminaților ale căror vieți și învățături l-au impresionat pe Maistre în tinerețe. Nu este vorba nici de chietism, nici de conservatorism, nici de credință oarbă în statu-quo și nici de simplul obscurantism al preoțimii. Are o afinitate cu lumea paranoică a fascismului modern, pe care este uluitor să o găsim atât de devreme în secolul al XIX-lea. Singurul contemporan care să îi semene cât de cât ar fi Görres, în diatribele lui târzii.

Dar viața nu este, pentru Maistre, un măcel absurd și nici ceea ce gânditorul spaniol Unamuno a numit „abatorul răposatului conte Joseph de Maistre“[101]. Căci, deși sfârșitul bătăliei este nesigur, deși victoria nu poate fi plănuită și câștigată prin simplă ingeniozitate ori prin genul de cunoaștere pe care pretind că-l dețin savanții sau avocații, cetele nevăzute luptă, până la urmă, de o parte mai curând decât de cealaltă, și rezultatul ultim e indubitabil. Elementul divin este ceva nu întru totul diferit de spiritul istoriei lumii sau omenirii, sau de univers, în termenii cărora romanticii germani de la începutul secolului – Schelling, frații Schlegel – tindeau să descrie și să explice lumea: o agență supranaturală ce acționează în același timp ca putere de a crea și de a înțelege – creatorul și interpretul a tot ceea ce este.

Într-un limbaj ironic care amintește uneori de Tacit și alteori de Tolstoi, Maistre, nu mai puțin decât romanticii germani (și, după ei, antipozitiviștii francezi Ravaisson și Bergson), declara că metoda științelor naturii este fatală înțelegerii adevărate. Să clasifici, să abstractizezi, să generalizezi, să reduci la uniformități, să deduci, să calculezi, să rezumi în formule rigide și atemporale înseamnă să confunzi aparențele cu realitatea, să descrii suprafața lăsând adâncimile neatinse, să rupi întregul viu în bucăți printr-o analiză artificială, să înțelegi greșit procesele istoriei, ca și ale sufletului omenesc, aplicându-le categorii ce pot fi utile cel mult dacă ai de-a face cu chimia sau matematica. Ca să înțelegi cu adevărat cum se petrec lucrurile este nevoie de o altfel de atitudine, pe care metafizicianul german Schelling – și Hamann înainte de el – le-a găsit în inspirația divină a poetului sau profetului – starea care, fiind în consonanță cu procesele creatoare ale naturii înseși, îl face pe vizionar, în efortul său de-a împlini scopurile lui și ale societății, să le perceapă ca pe un element al scopului către care universul – conceput aproape ca un organism însuflețit – năzuiește. Maistre a căutat răspunsul în religia revelată și în istorie, ca întruchipare a tiparului interior pe care îl vedem, în cel mai bun caz, ca prin ceață și cu întreruperi, dacă ne situăm în marele cadru al tradiției societății, al modurilor ei de simțire, acțiune și gândire – singurul în care se află adevărul.

Poate că Burke nu ar fi fost în total dezacord cu această perspectivă: în nici un caz nu tot atât de mult ca gânditorii romantici germani care fugeau de politică, proslăveau poezia și înțelepciunea datinilor străvechi ori geniul artiștilor și gânditorilor înzestrați cu puteri neobișnuite de creație și divinație. Fiecare guvern întemeiat pe o jurisprudență constantă este întemeiat pe o uzurpare a prerogativei legiuitorului divin. Deci toate constituțiile sunt, în sine, rele. Această concluzie ar fi fost prea mult chiar și pentru Burke; oricum, atât tradiționaliștii englezi, cât și romanticii germani priveau omenirea fără dispreț sau pesimism, în timp ce Maistre, cel puțin în operele de maturitate, este mistuit de sentimentul păcatului originar și de ticăloșia și zădărnicia neghiobiei autodistructive a oamenilor lăsați de capul lor. Stăruie iar și iar asupra faptului că numai suferința îi poate feri pe oameni să cadă în prăpastia fără fund a anarhiei și a distrugerii tuturor valorilor. Pe de-o parte,

ignoranță, încăpățânare, idioție; de cealaltă parte, ca remediu, sânge, durere, pedeapsă – acestea sunt conceptele care bântuie lumea întunecată a lui Maistre. Poporul – marea masă a omenirii – este un copil, un nebun, un stăpân plecat care are cea mai mare nevoie de un paznic, de un dascăl dedicat, de un duhovnic care să-i controleze atât viața privată, cât și felul cum își întrebuințează avuțiile. Nimic valoros nu poate fi înfăptuit de oameni iremediabil de corupți și slabi, dacă nu sunt feriți de ispita de a-și risipi puterile și averea pe lucruri zadarnice, dacă nu sunt disciplinați, prin perpetua vigilență a paznicilor lor, să-și îndeplinească sarcina ce le-a fost dată. La rândul lor, paznicii trebuie să-și sacrifice viețile pentru a păstra ierarhia fixă și rigidă care este adevărata ordine a naturii, cu Vicarul lui Cristos în fruntea lor, coborând în șiruri simetrice de la cei mai înalți membri către cei mai umili, în marea piramidă a omenirii.

Nu degeaba, la începutul fiecărui drum adevărat care duce spre cunoaștere și mântuire, Maistre credea că vede figura marelui Platon, arătând calea. Se aștepta de la Societatea lui Isus să acționeze ca elita paznicilor platonicieni și să salveze statele Europei de la aberațiile fatale la modă în epocă. Însă figura centrală în toate acestea, cheia de boltă de care depinde întreaga societate, este o figură mult mai înspăimântătoare decât regele, preotul sau generalul: Călăul. Lui îi este dedicat cel mai vestit pasaj din *Soirées*[102]:

> Ce este deci această făptură inexplicabilă care, când există atâtea meserii plăcute, folositoare, cinstite și chiar onorabile care se îngrămădesc să fie alese de forța și iscusința omenească, preferă să-și tortureze și execute semenii? Oare capul acesta și această inimă sunt făcute la fel ca ale noastre? Nu au ele ceva ciudat și străin de natura noastră? Eu însumi nu am nici o îndoială. Exteriorul său este ca al nostru; se naște ca noi; dar este o ființă extraordinară – pentru ca el să facă parte din familia oamenilor este nevoie de un decret special, un fiat al puterii creatoare. El e creat ca o lume. Uitați-vă la ce este el în ochii oamenilor, și pricepeți, dacă puteți, cum de reușește să ignore ori să sfideze părerea aceasta! Nici nu apucă bine autoritățile să-i desemneze un loc al său și abia ce-l ia în primire, că ceilalți își mută casele undeva de unde să nu-l mai vadă. În mijlocul acestei singurătăți și acestui vid ce se formează în juru-i, trăiește solitar, cu femeia și micuții săi, singurii care-i mai aduc la ureche voce de om: fără ei, n-ar cunoaște decât gemetele… Se dă un semnal lugubru; un abject ministru al justiției vine, îi bate la ușă și îl anunță că e nevoie de el: pleacă; ajunge într-o piață publică plină de o gloată îngrămădită și agitată. I se aruncă un asasin, un paricid, un blasfemator: îl prinde, îl întinde, îl leagă de o cruce orizontală, ridică mâna; se lasă atunci o tăcere oribilă; nu se mai aud decât strigătul oaselor zdrobite sub fier și urletele victimei. Îl dezleagă; îl trece pe o roată: membrele sfărâmate se încâlcesc în spițe; capul atârnă; părul se ridică măciucă, iar gura, căscată ca un furnal, nu mai scoate decât din timp în timp cuvinte sângerânde care imploră moartea. A terminat: inima îi bate, dar îi bate de bucurie; se aplaudă singur, își zice în inima lui: „Nimeni nu trage mai bine decât mine pe roată“. Coboară: întinde mâna plină de sânge, judele îi aruncă de la distanță câțiva galbeni pe care îi poartă croindu-și drum printr-un dublu șir de oameni ce se dau îngroziți în lături. Se așază la masă și mănâncă; apoi în pat, și doarme. Și mâine, când se trezește, se gândește la cu totul altceva decât la ce a făcut ieri. Este el un om? Da: Dumnezeu îl primește în templele lui și îl lasă să se roage. Nu este un criminal; totuși, nici o limbă nu îndrăznește să spună, de pildă, *că e virtuos, că e un om cinstit, că este stimabil* etc. Nici un elogiu moral nu i se poate potrivi; căci toate presupun relații cu oamenii, iar el nu are nici una.
>
> Și totuși, orice măreție, orice putere, orice supunere este întemeiată pe călău: el este oroarea și liantul societății umane. Înlăturați din lume acest agent de neînțeles; într-o

clipă, ordinea face loc haosului, tronurile cad, societatea dispare. Dumnezeu este autorul suveranității, și deci și al pedepsei, și pe acești doi stâlpi a pus pământul: *căci ale Domnului sunt temeliile pământului și El întemeiază lumea pe ele.*[103]

Aceasta nu este doar o sadică meditație asupra crimei și a pedepsei, ci expresia unei convingeri autentice, coerentă cu întregul ideii pasionate, dar lucide a lui Maistre – aceea că oamenii pot fi salvați numai fiind îngrădiți de teroarea autorității. În fiecare clipă a vieții, trebuie să li se aducă aminte de misterul înfricoșător aflat în inima creației; trebuie purificați prin suferință perpetuă, trebuie umiliți, făcuți neîncetat conștienți de propria prostie, răutate și neajutorare. Războiul, tortura și suferința formează ineluctabilul destin uman, și oamenii trebuie să le rabde cât de bine pot. Stăpânii care le-au fost desemnați trebuie să-și îndeplinească datoria încredințată de creator (care a creat natura ca pe o ordine ierarhică), să impună nemilos regulile – fără să se cruțe nici pe ei înșiși – și să-și nimicească la fel de nemilos dușmanii.

Și cine sunt acești dușmani? Toți cei care aruncă praf în ochii poporului sau caută să submineze ordinea hărăzită. Maistre îi numește „*la secte*“[104]. Ei creează agitație și sunt subversivi. Protestanților și janseniștilor li se adaugă acum deiștii și ateii, francmasonii și evreii, savanții și democrații, iacobinii, liberalii, utilitariștii, anticlericalii, egalitariștii, perfectibiliștii, materialiștii, idealiștii, avocații, jurnaliștii, reformatorii seculari și intelectualii de orice fel; toți cei care fac apel la principii abstracte, care își pun credința în rațiunea sau conștiința individuală; cei ce cred în libertate individuală sau în organizarea rațională a societății, reformatori și revoluționari: aceștia sunt dușmanii ordinii stabilite și trebuie să fie stârpiți de la rădăcină, cu orice preț. Aceasta este „*la secte*“; ea nu doarme niciodată și sapă întruna de dinăuntru. Este un inventar pe care l-am auzit de multe ori de atunci încoace. Întocmește, pentru prima dată și cu precizie, lista dușmanilor marii mișcări contrarevoluționare care a culminat cu fascismul. Maistre încearcă să întoarcă, împotriva noii ordini satanice care făcuse fatala revoluție din America și apoi din Europa, toată violența și fanatismul pe care credea că aceasta le eliberase asupra lumii. Toți intelectualii sunt răi, dar cei mai periculoși sunt cei care se ocupă cu științele naturii. Într-unul din tratatele sale, Maistre îi spune unui nobil rus că Frederic cel Mare avea dreptate când afirma că oamenii de știință sunt un mare pericol pentru stat:

Romanii au avut bunul-simț rar să cumpere din Grecia, pe bani, talentele care le lipseau; și să-i disprețuiască pe cei care le furnizau. Spuneau, zâmbind: „*Grecii muritori de foame* ar fi în stare de orice ca să facă pe plac“[105]. Dacă ar fi ales să imite astfel de creaturi, ar fi devenit ridicoli. Pentru că le disprețuiau, erau măreți.[106]

La fel, dintre antici, evreii și spartanii erau cei care atinseseră adevărata măreție, pentru că nu se contaminaseră cu spiritul științific. „Chiar și prea multă literatură este periculoasă, iar științele naturii sunt și mai nefolositoare pentru omul de stat. Toată lumea cunoaște inepția de care dau dovadă savanții când vine vorba să aibă de-a face cu oamenii, să-i înțeleagă sau să-i conducă“[107]. Perspectiva științifică găsește defecte în orice autoritate; duce la „boala“ ateismului.

Unul dintre neajunsurile inevitabile ale științei în orice țară și în orice loc este că stinge dragostea pentru acțiune, care este adevărata vocație a omului; că îl umple cu mândrie suverană, îl pervertește în raport cu el însuși și ideile care îi sunt potrivite, face din el dușmanul oricărei subordonări, un rebel împotriva oricărei legi sau instituții, un apărător

> înnăscut al oricărei inovații. […] Prima dintre științe este cea a guvernării statului. Ea nu se învață în academii. Nici un mare ministru, de la Suger la Richelieu, nu s-a ocupat vreodată cu fizica și matematica. Geniul științelor naturii face imposibil celălalt tip de geniu – care e un talent în sine.[108]

Destul cu convingerea celui ce crede în posibilitatea de a duce o viață fericită, armonioasă, productivă, sub îndrumarea a ceea ce, în secolul al XVIII-lea, era deseori numită „Mama Natură“ sau „Doamna Natură“ – toate acestea izvorăsc din autoamăgirile minților superficiale, incapabile să înfrunte realitatea.

Pacea este una, iar realitatea, alta. Maistre se întreabă:

> Care este oare magia de neconceput care îl face pe om să fie întotdeauna gata la prima bătaie de tobă […] să se ducă fără crâcnire, deseori chiar cu un fel de ardoare (stranie, în sine), să-și spulbere pe câmpul de luptă fratele care nu i-a făcut vreun rău, și care, de cealaltă parte, înaintează la rândul său pentru a-l supune aceleiași soarte, dacă va putea? [109]

Oameni care varsă lacrimi când trebuie să taie un pui ucid fără nici o remușcare pe câmpul de luptă. O fac pur și simplu pentru binele comun, reprimându-și sentimentele umane în numele unei datorii dureroase, altruiste. Călăii ucid foarte puțini oameni vinovați, paricizi, falsificatori ș.a. Soldații ucid mii de oameni nevinovați, orbește, fără deosebire și cu un entuziasm sălbatic. Dacă un vizitator neștiutor de pe o altă planetă ne-ar întreba care din aceste două grupuri este ocolit și disprețuit pe Pământ și care este aplaudat, admirat și răsplătit, ce i-am răspunde? „Explică-mi cum se face că cel mai onorabil lucru de pe lume – în opinia întregii rase omenești, fără excepție – este dreptul de a vărsa fără vinovăție sânge nevinovat.“[1][110]Oare unde se vede asta mai limpede decât în republica coruptă, vicioasă, malefică a iacobinilor? Acea împărăție satanică, Pandemoniul lui Milton?

Omul este însă născut să iubească. Este milos, drept și bun. Varsă lacrimi pentru alții și plânsul îi face plăcere. Își scornește povești care să-l facă să plângă. De unde atunci această dorință furioasă de război și măcel? De ce plonjează omul în abis, îmbrățișând cu foc ceva ce-i inspiră atâta silă? De ce oameni care se răscoală din pricina unor probleme atât de neînsemnate precum încercările de a schimba calendarul se lasă trimiși să ucidă și să fie uciși, asemeni unor animale supuse? Petru cel Mare putea trimite la moarte mii de soldați, înfrângere după înfrângere; dar când a vrut să radă bărbile boierilor, aproape că a avut de înfruntat o revoltă. Dacă oamenii își urmează interesul propriu, atunci de ce nu formează o ligă a popoarelor ca să ajungă la acea pace universală după care susțin că tânjesc atâta? Există un singur răspuns valabil: dorința oamenilor de a se imola unul pe altul este la fel de fundamentală ca dorința de autoconservare ori fericire. Războiul este teribila lege eternă a lumii. Deși imposibil de justificat rațional, el atrage în chip misterios și irezistibil. Într-adevăr, la nivelul utilitarismului rațional, războiul este tot ce se spune că este – nesăbuit și distrugător. Dacă el a guvernat totuși istoria omului, asta arată doar inadecvarea explicațiilor raționaliste, în primul rând cea a analizării războiului ca un fenomen pus la cale deliberat, explicabil sau justificabil. Războaiele nu vor înceta, oricât ar fi ele de odioase, pentru că nu sunt o invenție omenească: ele sunt instituite divin.

Educația poate schimba nivelul cunoașterii și părerile fățișe ale oamenilor, dar există un nivel mai profund la care este neputincioasă. Maistre numește acest nivel lumea invizibilă, în care elementul inscrutabil, fiindcă e supranatural, din individ

(ca și din societăți) își are rolul lui irezistibil. Rațiunea, atât de proslăvită în secolul al XVIII-lea, este, de fapt, cel mai firav dintre instrumente, o „lumină pâlpâindă“[111] slabă, atât în teorie, cât și în practică, incapabilă să schimbe comportamentul oamenilor sau să-i explice cauzele. Orice este rațional se surpă pentru că e rațional, făcut de om: numai iraționalul poate dura. Critica rațională va eroda tot ce poate: numai ce este ferit de ea, întrucât este în sine misterios și inexplicabil, poate supraviețui. Ceea ce omul face, omul strică: doar supraumanul durează.

Istoria este plină de exemple ale acestui adevăr. Ce poate fi mai absurd decât monarhia ereditară?[112] De ce ne-am aștepta ca regii înțelepți și virtuoși să aibă urmași la fel de buni? Libertatea de a-și alege monarhul – monarhia electivă – este cu siguranță mai rezonabilă. Dar starea nenorocită a Poloniei oferă mărturie suficientă pentru urmările nefericite ale acestei libertăți; în timp ce instituția complet irațională a regalității ereditare este una dintre cele mai stabile instituții omenești. Republicile democrate sunt cu siguranță mai raționale decât monarhia: cu toate acestea, până și în momentul ei cel mai splendid, în vremea Atenei lui Pericle, cât timp a supraviețuit democrația? Și cu ce preț, în final? În timp ce șaizeci și șase de regi, unii răi, unii buni, dar în medie suficient de potriviți, au condus destul de bine marele regat al Franței vreme de cincisprezece secole. La fel, ce ar putea fi mai irațional, *prima facie*, decât căsătoria și familia? De ce ar rămâne unite două ființe, de vreme ce gusturile și viziunile lor asupra vieții ajung să difere? De ce ar supraviețui o astfel de prefăcătorie încăpățânată? Totuși, uniunea de nedespărțit a două ființe și legătura misterioasă a familiei dăinuie, în ciuda insultei pe care ea o aduce rațiunii abstracte.

În încercarea de a respinge concepția istoriei ca rațiune în act (dacă prin rațiune se înțelege lucrarea a orice ar semăna cu activitatea normală a intelectului omenesc discursiv), Maistre dă și mai multe exemple pentru natura autodistructivă a instituțiilor raționale. Omul rațional caută să-și înmulțească plăcerile și să-și micșoreze durerea. Dar societatea nu ajută deloc la asta. Ea este întemeiată pe ceva cu mult mai elementar: pe perpetuul sacrificiu de sine, pe tendința omului de a se imola pe sine pentru familie, cetate, Biserică sau stat, fără să se gândească deloc la plăcere ori profit, pe setea de a se oferi pe altarul solidarității sociale, de a suferi și muri pentru a păstra continuitatea sfintelor forme de viață. Până mult mai târziu, în secolul al XIX-lea, nu găsim nicăieri un accent atât de violent pus pe scopurile iraționale, pe o conduită romantică fără legătură cu interesul propriu sau cu plăcerea, pe fapte izvorâte din patima pentru supunerea și anihilarea sinelui.

În universul lui Maistre, acțiunea este ineficientă tocmai în măsura în care e dirijată spre îndeplinirea intereselor de zi cu zi, în măsura în care derivă din tendințe utilitariste de calcul ce alcătuiesc suprafața exterioară a caracterului omului; ea este eficientă, memorabilă și în armonie cu universul tocmai în măsura în care izvorăște din profunzimi neexplicate și inexplicabile, nu din rațiune, nici din voință individuală – individul eroic, omagiat de Byron și de Carlyle, care ia în râs pericolul și sfidează furtuna, este, pentru Maistre, la fel de orb în încrederea lui în sine ca savanții stupizi, planificatorii societății sau „căpitanii industriei“. Ce este cel mai bun și mai puternic este adesea violent, irațional, gratuit – și deci va fi în mod necesar deformat și făcut să pară absurd dacă îi găsim false motive inteligibile. Faptele omenești sunt, în sensul lui Maistre, îndreptățite numai atunci când derivă din acea tendință a oamenilor care nu este îndreptată nici către fericire sau confort, nici către tipare de viață clare și logic coerente, nici către afirmarea și slăvirea sinelui, ci către îndeplinirea unui scop divin de nepătruns, pe care oamenii nu-l pot

– și nici nu ar trebui să încerce – să-l pătrundă, și pe care îl refuză numai pe riscul lor. Acesta ar putea duce la fapte care să atragă după sine durere și măcel, fapte care, în termenii moralității rezonabile și normale a clasei de mijloc, ar putea fi privite ca arogante și nedrepte, dar care izvorăsc din miezul întunecat și neanalizabil al oricărei autorități. Aceasta este poezia lumii (și nu proza ei), sursa oricărei credințe și energii, fără de care omul nu poate deveni liber, capabil de alegere, creație și distrugere – superior mișcărilor cauzal determinate, științific explicabile și mecanice ale materiei ori ale naturilor inferioare lui, care nu cunosc binele și răul.

Ca toți gânditorii politici serioși, Maistre are în minte o anumită viziune asupra naturii omenești. Aceasta este profund (dar nu deplin) augustiniană. Omul este slab și foarte stricat, însă nu complet determinat de cauze. Este liber, și un suflet nemuritor. În el, două principii își dispută supremația: este deopotrivă *teomorf* – făcut după chipul creatorului său, o scânteie a spiritului divin – și *teomah*, un păcătos, un rebel împotriva lui Dumnezeu. Libertatea lui este foarte limitată: aparține unui flux cosmic din care nu poate scăpa. Într-adevăr, el nu poate crea, dar poate modifica. Poate să aleagă între bine și rău, între Dumnezeu și Diavol, și este responsabil pentru alegerile sale. Singur în toată creația, se luptă: pentru cunoaștere, pentru exprimare de sine, pentru mântuire. Condorcet compara societatea umană cu cea a albinelor și a castorilor. Dar nici o albină, nici un castor nu vrea să știe mai multe decât strămoșii săi; păsările, peștii, mamiferele rămân fixe în ciclurile lor monotone și repetitive. Numai omul știe că este decăzut – este „mărturia măreției și mizeriei lui, a drepturilor lui sublime și a incredibilei lui degradări“[113]. Omul este un „centaur monstruos“[114], trăind totodată în lumea harului și în cea a naturii, un posibil înger, pângărit de viciu. „Nu știe ceea ce vrea; vrea ceea ce nu vrea; nu vrea ceea ce vrea; *vrea să vrea*; vede în el însuși ceva ce nu este el însuși, mai puternic decât el însuși. Înțeleptul se împotrivește și strigă «*Cine mă va mântui?*». Neghiobul cedează și își numește slăbiciunea – fericire.“[115]

Oamenii, ființe morale, trebuie să se supună autorității în mod liber; dar trebuie să se supună. Căci sunt prea corupți, prea firavi pentru a se guverna singuri, iar fără guvernare, se prăbușesc în anarhie și sunt pierduți. Nici un om și nici o societate nu se poate guverna de la sine; o astfel de expresie este lipsită de sens: orice guvernare provine dintr-o autoritate coercitivă necontestată. Fărădelegea nu poate fi oprită decât de ceva ce nu oferă drept de apel. Acel ceva poate fi obiceiul, conștiința, tiara papală sau pumnalul, dar întotdeauna este *ceva*. Aristotel are neîndoielnic dreptate, unii oameni sunt sclavi de la natură[116]; este de neînțeles să spui că ar trebui să fie altfel. Rousseau spune că omul se naște liber, dar, oriunde te uiți, este în lanțuri. „Ce vrea să spună? […] Această sentință smintită, *Omul se naște liber*, este opusul adevărului.“[117] Oamenii sunt prea răi ca să fie eliberați din lanțuri imediat cum se nasc: născuți în păcat, sunt făcuți tolerabili doar de către societate, doar de către stat, care le reprimă aberațiile la care ar duce judecata individuală neînfrânată. Ca și Burke, de care a fost influențat, poate și ca Rousseau (după unele interpretări), Maistre crede că societățile au un suflet general, o unitate morală reală, de care sunt formate. Dar merge și mai departe:

> Guvernul [declară el] este o religie adevărată. Își are dogmele, misterele și preoții săi. Să-l supui dezbaterii individuale înseamnă să-l distrugi. Guvernului i se dă viață numai prin rațiunea națiunii, adică printr-o credință politică al cărei simbol este. Prima nevoie a omului este ca rațiunea lui în creștere să fie pusă sub dublul jug [al Bisericii și al statului]. Se cuvine ca omul să fie anihilat, să se piardă pe sine în rațiunea națiunii, pentru a fi transformat, din existența lui individuală, într-o altă ființă – una comună –,

așa cum un râu care se varsă în ocean dăinuie într-adevăr în mijlocul apelor, însă fără nume sau identitate personală.[118]

Un astfel de stat nu se poate crea sau întemeia pe o constituție scrisă: o constituție poate fi ascultată, dar nu și venerată. Iar fără venerație (ba chiar superstiție, care este „un ouvrage avancé“[119], o stare înaintată a religiei), nimic nu poate sta în picioare. Această religie nu pretinde o supunere condiționată – contractul comercial al lui Locke și al protestanților –, ci disoluția individului în stat. Omul trebuie să se dea pe sine, nu doar să se împrumute. Societatea nu este o bancă, o companie cu răspundere limitată formată din indivizi care se uită cu neîncredere unii la alții, temându-se să nu fie păcăliți, prostiți, exploatați. Orice rezistență individuală în numele unor drepturi sau nevoi imaginare ar atomiza țesătura socială și metafizică, singura care are puterea vieții.

Acesta nu este un autoritarism în sensul lui Bossuet sau chiar al lui Bonald. Am lăsat cu mult în urmă construcțiile aristotelice simetrice ale lui Toma d'Aquino ori Suárez și ne apropiem vertiginos de lumile ultranaționaliștilor germani, ale dușmanilor Iluminismului, lumea lui Nietzsche, Sorel și Pareto, D.H. Lawrence și Knut Hamsun, Maurras, d'Annunzio, lumea *Blut und Boden*[120], foarte departe de autoritarismul tradițional. Poate că fațada sistemului lui Maistre este una clasică, însă în spatele ei există ceva înspăimântător de modern și care se opune violent blândeții și luminii. De asemenea, tonul nu este nici pe departe cel al secolului al XVIII-lea, nici măcar al vocilor celor mai violente și isterice care marchează apogeul revoltei – precum Sade sau Saint-Just –, dar nici al reacționarilor încremeniți care s-au întemnițat singuri în zidurile dogmelor medievale, departe de apologeții libertății ori revoluției. Această doctrină a violenței situate în chiar inima lucrurilor, credința în puterea forțelor întunericului, preamărirea lanțurilor ca singurele capabile să țină în frâu instinctele autodistructive ale omului și să le îndrepte spre salvarea lui, recursul la credința oarbă contra rațiunii, convingerea că doar ceea ce este misterios poate dăinui, că să explici ceva înseamnă întotdeauna să bagatelizezi o problemă, doctrina sângelui și a imolării de sine, a sufletului național și a curentelor ce se varsă toate într-o imensă mare, a absurdității individualismului liberal și, mai presus de orice, a influenței subversive a intelectualilor critici, dacă nu sunt controlați: cu siguranță am mai auzit această placă de atunci. În practică, dacă nu în teorie (înfățișată uneori sub o mască științifică, evident falsă), viziunea profund pesimistă a lui Maistre stă în inima totalitarismelor, deopotrivă de stânga și de dreapta, ale teribilului nostru secol.

VI

Sarcina filozofiei lui Maistre este un atac frontal la adresa rațiunii proslăvite de *philosophes* în secolul al XVIII-lea. Ea este îndatorată atât noului sentiment de naționalitate care apăruse, cel puțin în Franța, ca rezultat al războaielor revoluționare, cât și lui Burke – criticii sale împotriva Revoluției Franceze și a drepturilor și valorilor atemporale și universale, accentului pe care îl pune pe forța concretă, de liant, a obiceiului și tradiției. Maistre consideră empirismul englez (în primul rând concepțiile lui Bacon[121] și Locke) ca demn de dispreț, însă recunoaște, refractar, meritele vieții publice englezești, care este pentru el, ca pentru atâția alți teoreticieni catolici occidentali, o cultură provincială retezată de adevărurile universale ale Romei, însă cam tot ce se poate realiza mai bine fără a avea credința

adevărată, cea mai bună aproximare, în termeni seculari, a idealului spiritual deplin, pe care imaginația engleză l-a ratat întotdeauna în mod regretabil. Societatea engleză este admirabilă pentru că e construită pe acceptarea unui mod de viață, și nu încearcă fără încetare să-și reexamineze propriile temeiuri.[122] Oricine pune la îndoială o instituție sau un stil de viață cere un răspuns. Răspunsul, susținut de argumente raționale, va fi el însuși pasibil de întrebări ulterioare de același tip. Și orice răspuns va tinde să fie permanent la voia îndoielii și a necredinței.

Odată ce este permis un astfel de scepticism, spiritul omului devine neliniștit, pentru că nu vede nici o soluție finală la întrebările lui. Îndoiala, schimbarea și coroziunea, care dezintegrează pe dinăuntru și din afară, fac viața să fie prea șubredă. Să explici, ca Holbach și Condorcet, înseamnă să bagatelizezi problema, și să nu mai lași nimic în picioare. Indivizii sunt chinuiți de îndoieli de nerezolvat, instituțiile sunt subminate și înlocuite de alte forme de trai, la fel de sortite distrugerii. Nicăieri nu există un loc de odihnă, nici o ordine, nici o posibilitate pentru o viață liniștită, armonioasă și îndestulătoare.

Orice este trainic trebuie protejat de astfel de asalturi. Cu siguranță, Hobbes a înțeles natura suveranității, făcând ca domnia Leviathanului să fie liberă de orice obligație, absolută și indiscutabilă. Dar statul lui Hobbes, ca acela al lui Grotius sau Luther, este o construcție făcută de mâna omului, neprotejată de întrebările perene pe care ateii și utilitariștii le-au pus, generație după generație: De ce să trăiești așa și nu altfel? De ce să asculți de autoritatea asta, și nu de alta sau de nici una? Odată ce i se permite intelectului să pună aceste probleme îngrijorătoare, nimic nu îl mai ține; odată ce a fost făcut primul pas, nu mai există scăpare, putreziciunea nu mai poate fi oprită.

Fără îndoială, Maistre a fost într-o anumită măsură influențat de concepțiile lui Burke. Orice adversar al Revoluției Franceze a găsit arme în acel mare depozit. Dar nu a fost un discipol al marelui scriitor contrarevoluționar irlandez, deși vorbește despre el cu respect. Nu are nimic de-a face cu conservatorismul prudent al lui Burke, cu prețuirea lui pentru *Act of Settlement*, prin care uzurpatorul William de Orania l-a jefuit pe Iacob II, catolic devotat, de drepturile sale legitime; nici pledoaria lui Burke pentru compromis și învoială ori ideile acestuia despre contractul social (chiar dacă e un contract între cei vii, cei morți și cei nenăscuți) nu sunt pe gustul său. Burke nu este teocratic, nici absolutist, nici devotat extremelor precum ultramontanistul Maistre. Însă denunțarea de către Burke a ideilor abstracte, a unor adevăruri politice atemporale și universale, despărțite de dezvoltarea istorică, separate de procesele de creștere organică care fac oamenii și societatea, precum și deplina lui opoziție față de eliberarea oamenilor (susținută de cei ca Rousseau) din carapacea artificială și amovibilă a tradiției, a țesăturii sociale, a vieții interioare a comunității și statelor – de fapt, ițele imperceptibile care țin societatea împreună și îi dau caracterul și forța –, pe toate acestea le împărtășește și Maistre, și într-o anumită măsură le ia de la el. Îl citează cu poftă, însă influența ideilor iezuite rămâne mult mai puternică.

Într-o limbă care uneori se ridică la o demnitate și o frumusețe clasică – ceea ce Sainte-Beuve numea „incomparabila sa elocvență“[123] –, Maistre declară că explicația raționalistă sau empirică este o mantie care acoperă păcatul; căci în inima universului zace un mister impenetrabil de negru. Autoritatea tuturor marilor forțe vii ale vieții sociale, autoritatea celor puternici, bogați și măreți asupra celor slabi, săraci și mici, dreptul la supunere riguroasă care aparține cuceritorilor și preoților, capilor familiei, Bisericii și statului – totul izvorăște din această sursă ocultă, a cărei

putere constă chiar în această opacitate la explorarea rațională. „Se poate spune pe scurt: regii îți ordonă și tu trebuie să mărșăluiești."[124] O astfel de autoritate este absolută, pentru că nu există nici o metodă de a fi pusă sub semnul întrebării; omnipotentă, pentru că nu există nici o cale de a-i rezista. Religia e superioară rațiunii nu pentru că dă răspunsuri mai convingătoare, ci pentru că nu dă nici un răspuns. Nu convinge și nu aduce argumente, ci ordonă. Credința este cu adevărat credință doar atunci când e oarbă; în momentul în care începe să-și caute justificări, este ca și moartă. Tot ce e tare, permanent și eficient în univers este dincolo de rațiune și, într-un sens, împotriva acesteia. Monarhia ereditară, războiul, căsătoria dăinuie tocmai pentru că nu pot fi apărate, și deci nici respinse și desființate. Iraționalitatea își poartă cu sine garanția supraviețuirii, într-un fel la care rațiunea nu ar putea spera niciodată. Toate paradoxurile monstruoase ale lui Maistre sunt o dezvoltare a acestei teze, extrem de nouă în epocă.

Doctrina lui Maistre are asemănări evidente cu atacul asupra raționalismului și scepticismului purtat de apologeți anteriori ai religiei (de exemplu, de sectele iluministe și de misticul său modern favorit, Saint-Martin), însă diferă de acesta nu numai prin violență, ci și prin faptul că face o virtute din ceea ce fuseseră înainte posibile puncte slabe, sau în orice caz dificile, ale concepției teocratice asupra vieții. Este o revenire, de la raționalismul restrâns al Sfântului Toma și al marilor teologi ai secolului al XVI-lea, din care pretinde că se inspiră, la iraționalismul curajos și absolut al Bisericii timpurii. Maistre vorbește, într-adevăr, despre rațiunea divină și despre providență, care, în ultimă instanță, este ceea ce dă tuturor formă, în felul ei de nepătruns. Dar rațiunea divină nu este pentru el sub nici un chip asemănătoare celei la care fac apel deiștii secolului al XVIII-lea – acea rațiune pe care Dumnezeu ar fi sădit-o în om, sursă a triumfurilor epocale ale lui Galileo și Newton, un instrument pentru crearea unei fericiri raționale, conform planurilor elaborate de despoți luminați ori de adunări suverane înțelepte. Noțiunea de rațiune divină a lui Maistre este o activitate transcendentă, așadar ascunsă de privirea omului. Ea nu poate fi dedusă din vreo cunoaștere dobândită prin simple mijloace umane; celor ce s-au cufundat în lumea revelată a lui Dumnezeu li se dă uneori să întrevadă o licărire – astfel, ei pot să învețe din natură și istorie, așa cum sunt ele determinate de pronia divină, dar nu îi pot înțelege căile sau scopurile. Acești oameni se simt în siguranță pentru că au credință. Nu-și pun întrebări, pentru că au destulă înțelepciune încât să înțeleagă că este o nebunie să aplici puterii divine categorii omenești. Mai presus de orice, nu caută teorii generale care să explice totul. Căci nimic nu este mai fatal pentru adevărata înțelepciune decât principiile generale stabilite științific.

Maistre avea o viziune foarte pătrunzătoare și remarcabil de modernă asupra primejdiilor (în mare parte ignorate de *lumières* franceze) principiilor generale și ale aplicării acestora. Atât în teorie, cât și în practică era excepțional de sensibil la diferențele de context, de subiect, de circumstanțe și situații istorice sau de niveluri de gândire, la nuanțele pe care cuvintele și expresiile le dobândesc în diferite limbi, la varietățile și non-echivalențele de gândire și limbaj. Fiecare disciplină își are, pentru el, propria logică, și repetă iar și iar că aplicarea canoanelor științelor naturii în teologie sau a conceptelor logicii formale în istorie va duce neapărat la absurdități. Fiecare domeniu are un mod de credință propriu și propriile metode de probă. O logică universală, ca și o limbă universală, golește simbolurile folosite de toată bogăția de sens agonisită printr-un proces continuu de precipitare lentă: cel prin care simpla trecere a timpului îmbogățește o limbă veche, înzestrând-o cu toate

proprietățile rafinate și misterioase ale unei instituții străvechi și trainice. Să analizezi asociațiile și conotațiile precise ale cuvintelor pe care le folosim este imposibil; să le înlături ar fi o nebunie suicidară. Fiecare epocă își are propria viziune; să explici – sau mai rău, să judeci – trecutul în termenii valorilor noastre contemporane înseamnă să faci – așa cum adesea s-a și făcut – din istorie un nonsens.

Maistre vorbește despre asta într-un limbaj care amintește de Burke, Herder și Chateaubriand. „Lucrarea creștinismului a fost una divină, și din această cauză el a înaintat lent, fiindcă toate operele legitime, de orice fel, avansează cu pași imperceptibili. Oricând întâlnim zgomot, dezordine, pripă“, eforturi îndărătnice de a răsturna și exploda, „putem fi siguri că lucrarea este a fărădelegii sau sminteliі. *Non in commotatione Dominus.*“[125] Totul crește, nimic bun sau permanent nu s-a săvârșit peste noapte. Orice improvizație poartă în ea semințele propriei sale decăderi grabnice, și întotdeauna crima centrală a revoluțiilor este să încerce să transforme lucrurile printr-o simplă mișcare de baghetă magică – să le schimbe abrupt și violent. Fiecare țară, națiune, grup își are propriile tradiții, care nu sunt exportabile peste hotare. Spaniolii, de exemplu, fac o greșeală gravă încercând să adopte Constituția britanică, iar grecii, crezând că pot deveni, peste noapte, stat național. Unele dintre profețiile lui Maistre s-au dovedit a fi amuzant de false: era limpede, declara el, că un oraș precum Washingtonul n-avea să fie construit vreodată; sau, că dacă ar fi construit, nu s-ar numi Washington; și chiar de-ar primi acest nume, nu ar deveni niciodată sediu al Congresului.[126]

Abstracțiunea este fatală nu numai în lumea socială, ci și în cea fizică. Maistre ia în râs entitatea care oferă totul și explică totul, proslăvită de Enciclopediști sub numele de Natură. „Cine naiba e femeia asta?“[127] Natura, departe de a fi cea care ne oferă binevoitor toate lucrurile bune, sursa oricărei vieți, cunoașteri și fericiri, este pentru el un veșnic mister; crudă în metodele ei, scenă a brutalității, durerii și haosului; slujind scopului inscrutabil al lui Dumnezeu, dar fiind rareori o sursă de confort sau de iluminare.

Secolul al XVIII-lea este plin de peane în cinstea virtuților simple ale sălbaticului nobil. Sălbaticii nu sunt nobili, ne informează Maistre, ci subumani, cruzi, desfrânați și brutali. Oricine a trăit printre ei ne poate confirma că refuză umanitatea. Departe de a fi prototipuri încă neprihănite, exemplare timpurii ale gustului și moralității naturale pornind de la care națiunile Occidentului ar fi fost pervertite de civilizație, ei sunt rebuturi, pierderi, defecte de fabricație în procesul creativ al lui Dumnezeu. Misionarii creștini trimiși printre aceste creaturi au vorbit despre ele cu mult prea multă blândețe. Doar pentru că acești preoți mărinimoși nu au avut puterea să le atribuie unor creaturi ale lui Dumnezeu mizeria și viciile în care acestea sunt, de fapt, cufundate, nu înseamnă că aceste cazuri deplorabile de stagnare a dezvoltării sunt pentru noi modele de urmat. Oare ce ne îndeamnă Rousseau și cei ca el să facem? Maistre reia faimoasele cuvinte ale lui Montesquieu: „Sălbaticul taie pomii ca să le mănânce fructele; deshamă boul pe care i-l dau misionarii și îl gătește pe lemnul carului. Trei veacuri, și tot ce vrea de la noi este praf de pușcă să-i ucidă pe alții și rachiu ca să se ucidă pe sine. Este tâlhar, crud, desfrânat, însă nu asemenea nouă. Noi măcar trebuie să ne învingem firea; sălbaticul însă și-o urmează pe a lui; crima este gustul lui firesc, nu simte remușcare“[128]. Maistre ne face apoi pielea de găină cu un catalog al plăcerilor obișnuite din viața unui sălbatic: paricidul, eviscerarea partenerului, scalparea, canibalismul, desfrâul sălbatic. Care este scopul sălbaticilor în cadrul creației? Să

fie un avertisment pentru noi. Să ne arate cât de jos poate cădea omul. Limba triburilor sălbatice nu are frumusețea și forța primitivă a unui început, ci numai confuzia și urâțenia decăderii. Este „molozul dintre ruinele limbilor străvechi“[129].

Cât despre Starea de Natură a lui Rousseau, în care ni se spune că s-ar afla sălbaticii, și așa-numitele Drepturi ale Omului, despre care se crede că aceștia le-ar recunoaște și în numele cărora Franța și Europa au fost cufundate în masacre crude – care sunt aceste drepturi? Inerente căror oameni? Nici un ochi, fie el și metafizic sau magic, nu va detecta niște entități abstracte numite drepturi care să nu derive din vreo autoritate anume, umană ori divină. Așa cum nu există nici o doamnă numită Natură, nu există nici o creatură numită Om. Și, cu toate acestea, se fac revoluții și se comit atrocități fără nume în numele acestei himere.

> Cu patru sau cinci secole în urmă [scrie Maistre în memoriul său despre Rusia], papa i-ar fi excomunicat pe cei câțiva avocați sâcâitori, și ei s-ar fi dus la Roma pentru a primi dezlegarea. Marii lorzi care erau de partea lor ar fi înăbușit câteva răscoale ale unor arendași[130] de pe domeniile lor, și totul ar fi fost ținut în frâu. În zilele noastre, cele două ancore ale societății – religia și sclavia – dând greș în același moment, corabia a fost luată de furtună și a fost distrusă.[131]

Abia când autoritatea Bisericii Romei a fost ferm stabilită a putut să fie abolită sclavia, așa cum a și fost.

Raționalismul duce la ateism, individualism și anarhie. Țesătura socială ține doar întrucât oamenii își recunosc superiorii firești, se supun pentru că simt o autoritate firească, pe care nici o filozofie raționalistă nu o poate îndepărta. Nu poate exista societate fără stat; nici un stat fără suveranitate, curtea de apel supremă; nici o suveranitate fără infailibilitate; nici o infailibilitate fără Dumnezeu. Papa este reprezentantul lui Dumnezeu pe Pământ, orice autoritate legitimă provine de la el.

Aceasta este teoria politică a lui Maistre, o influență dominantă asupra ideilor reacționare, obscurantiste și, în final, fasciste în anii care au urmat, și o sursă de jenă pentru conservatorii sau clericii convenționali. În mod mai direct, a inspirat mult autoritarismul antietatist ultramontanist din Franța și mișcările teocratice antipolitice din Spania și Rusia, precum și din Franța. Conceptul său de autoritate divină nu este numai profund antidemocratic, ci și cu totul opus libertății individuale, egalității sociale și economice și implicațiilor politice ale fraternității omenești. Ar fi putut foarte bine să fie autorul remarcii atribuite lui Metternich: „Dacă aș fi avut un frate, l-aș fi numit văr“. Catolicismul liberal i s-ar fi părut absurd lui Maistre, autocontradictoriu chiar – în ultimii ani ai vieții, era îngrijorat să vadă sâmburii unei astfel de tendințe în vechiul său aliat papalist, Lamennais. Brandes observă pe bună dreptate că, pentru liberali, Maistre reprezintă înflorirea cea mai bogată a tot ceea ce ei sunt făcuți să deteste, și asta nu pentru că ar fi fost un reacționar, în sensul că trăia în trecut, sau că ar fi zăbovit precum o relicvă depășită a unei civilizații perimate, ci, din contră, pentru că și-a înțeles prea bine epoca și a rezistat activ tendințelor ei liberale, luptând cu toate armele intelectuale ale vremii.

Dușmanul cel mai periculos al rasei omenești – distrugătorul ale cărui scop și funcție sunt să slăbească fundațiile pe care sunt întemeiate toate societățile – este protestantul, cel care ridică mâna împotriva Bisericii universale. Bayle, Voltaire, Condorcet sunt doar niște plăpânzi discipoli seculari ai marilor subminatori – Luther, Calvin și urmașii lor. Protestantismul este revolta rațiunii, credinței și conștiinței individuale împotriva supunerii oarbe, singura temelie a oricărei autorități: prin urmare, este o revoltă *au fond* politică. Fără episcop, fără rege.

Catolicii, declară Maistre în *Réflections sur le protestantisme*, nu s-au răzvrătit niciodată împotriva suveranilor lor; numai protestanții au făcut-o.[132] Această aserțiune surprinzătoare este susținută de sofismul monstruos că din moment ce, începând cu Constantin, Biserica și statul au fost una, orice act de nesupunere al catolicilor – de pildă, asasinarea conducătorilor eretici de către fanatici catolici – nu este un act de revoltă împotriva autorității adevărate, ci împotriva uzurpatorilor. Inchiziția spaniolă a fost o metodă de a păstra nu doar credința adevărată, ci și gradul minim de siguranță și stabilitate fără de care nici o societate nu poate supraviețui. Inchiziția, în viziunea lui, a fost foarte greșit prezentată.[133] De cele mai multe ori a fost un instrument de reeducare blândă și binefăcătoare, care a făcut multe suflete să se pocăiască și să se întoarcă la credința adevărată. Ea a ajutat Spania să evite conflictele religioase distructive ale Franței, Angliei, Germaniei, protejând astfel unitatea națională a acelui regat evlavios. (Aici a mers prea departe. Apologia lui Maistre, care i-ar fi plăcut lui Filip II, nu a prea avut ecou nici măcar printre apărătorii cei mai zeloși ai politicilor Bisericii.) Sfidarea cu succes a autorității clericale a fost vinovată de măcelul și haosul pe care Războiul de Treizeci de Ani le-a adus asupra Germaniei. Nici o țară nu se poate răzvrăti împotriva Bisericii, ca apoi să atingă măreția. Prin urmare, revocarea Edictului de la Nantes a fost justificată de considerații pur patriotice. „Într-o epocă superioară, totul este superior. Miniștrii, magistrații lui Ludovic XIV erau la fel de măreți, în sfera lor, ca generalii, pictorii și grădinarii în ale lor. […] Ceea ce mizerabilele noastre vremuri numesc superstiție, fanatism, intoleranță ș.a.m.d. era un ingredient necesar pentru măreția Franței.“[134] Calvinismul a fost cel mai periculos dușman al acestei măreții: în Franța, el a fost sabotat până când a putut fi răsturnat; când a căzut, nimeni n-a zis pâs. Cât despre cei care spun că Franța a pierdut astfel mari meșteșugari care au emigrat și au îmbogățit alte tărâmuri cu arta lor, să-i lăsăm pe cei impresionați de astfel de obiecții mercantile (*boutiquières*) „să caute răspunsuri altundeva decât în cărțile mele“[135].

Janseniștii nu erau cu mult mai buni: Ludovic XIV a ras Port-Royal de pe fața pământului, a lăsat un car să treacă peste el și „a făcut să crească porumb bun acolo unde până atunci crescuseră doar cărți proaste“[136]. Cât despre Pascal, Maistre hotărăște că acesta nu datora nimic Port-Royalului. Erezia trebuie extirpată; întotdeauna, jumătățile de măsură vor ricoșa asupra celor care nu au mers îndeajuns de departe. „Ludovic XIV a stârpit protestantismul și a murit în patul lui, bătrân și încoronat de glorie. Ludovic XVI a mângâiat protestantismul pe cap și a murit pe eșafod.“[137] „Nici o instituție nu este fermă și nu durează dacă se bazează numai pe forțele omului. Istoria și rațiunea ne arată amândouă că rădăcinile tuturor marilor instituții sunt de găsit în afara lumii. […] Suveranitățile, în mod special, au putere, unitate, stabilitate doar în măsura în care sunt sanctificate [*divinisées*] de religie.“[138]

Maistre avea o înțelegere fără pereche a valorilor împotriva cărora lupta. Nici un criteriu, remarca el, nu este mai failibil decât impietatea. Trebuie să ne uităm întotdeauna la ceea ce ea urăște, la ce o mânie, la ceea ce ea atacă oricând, oriunde și cu furie – acolo va fi adevărul. Așa cum spune despre el Anatole France, Maistre a fost „l'adversaire de tout son siècle“[139]. O asemenea activitate nu este reacționară, ci contrarevoluționară, nu e pasivă, ci activă, nu e o încercare zadarnică de a reproduce trecutul, ci un efort formidabil și eficient de a înrobi viitorul unei viziuni a trecutului care nu este niciodată doar fantezistă, ci, din contră, profund înrădăcinată într-o interpretare crunt de realistă a evenimentelor contemporane.

Maistre nu era un pesimist romantic în sensul în care erau Chateaubriand, Byron,

Büchner sau Leopardi. Ordinea lumii nu era pentru el nici haotică, nici nedreaptă, ci ceea ce trebuie și se cuvine, în ochii credinței, să fie. Celor care, în orice epocă, s-au întrebat de ce drepții nu au o pâine, în timp ce ticăloșii prosperă, le răspundea că asta era o înțelegere greșită și copilărească a ceea ce reprezentau legile divine. „Rien ne marche au hasard […] tout a sa règle.“[140] Dacă există o lege, ea nu suferă excepții; dacă un om bun are niște zile rele, nu ne putem aștepta ca Dumnezeu să schimbe legile, fără de care totul ar fi haos, pentru beneficiul unui anumit individ. Dacă un om are gută, are ghinion, dar asta nu-l face să se îndoiască de existența legilor naturii; din contră, tocmai știința medicinei, la care el face apel, presupune aceste legi. Dacă asupra unui om drept se abat tot felul de calamități, nici asta nu-i dă motive să fie sceptic cu privire la buna guvernare a universului. Existența legilor nu poate preveni nenorocirile individuale; o lege nu poate fi mânuită astfel încât să se potrivească unor cazuri individuale – altfel nu ar mai fi lege. În lume există o anumită cantitate de păcat, și ea este ispășită printr-o cantitate proporțională de suferință; acesta este principiul divin. Dar nimic nu spune că lucrarea divină trebuie să fie guvernată de dreptatea omenească sau de echitatea rațională, că fiecare păcătos individual trebuie să fie el însuși pedepsit (pe lumea aceasta, în orice caz). Atâta timp cât răul intră în lume, va curge undeva sânge; sângele celor vinovați, ca și al celor fără vină, este felul proniei divine de a răscumpăra omenirea păcătoasă. Inocentul va fi masacrat, dacă este nevoie, în locul altora, până când echilibrul este restabilit. Aceasta este teodiceea lui Maistre: explicația lui pentru Teroarea lui Robespierre, justificarea oricărui rău inevitabil din lume.

Vestita teorie despre sacrificii a lui Maistre este întemeiată pe această teoremă, conform căreia responsabilitatea nu este individuală, ci colectivă. Facem cu toții parte unul din altul întru păcat și suferință: astfel, păcatele părinților cad neapărat pe capul copiilor, oricât ar fi ei de inocenți luați separat – căci pe capul cui altcuiva să cadă? Faptele rele nu ar putea fi lăsate neispășite pentru totdeauna (nici măcar pe această lume), după cum un dezechilibru în lumea fizică nu ar putea să existe la nesfârșit. Maistre „a văzut doar două elemente în istorie“, remarca trist Lamennais la bătrânețe: „pe de-o parte crima, pe de alta, pedeapsa. Avea un suflet generos și nobil, și cărțile lui sunt toate parcă scrise pe eșafod“.[141]

VII

Protestantismul a distrus unitatea omenirii, a creat haos, nefericire și dezintegrare socială. Filozofii secolului al XVIII-lea recomandau, ca remediu împotriva acestor rele, o reglementare a vieții omenești care să urmeze un plan rațional. Dar planurile se năruie, tocmai pentru că sunt raționale, tocmai pentru că sunt planuri. Războiul pare a fi una dintre cele mai planificate activități ale omului. Dar nimeni care a văzut vreodată o bătălie nu poate susține că ceea ce se întâmplă este hotărât de ordinele date de generali. Nici generalul, nici subordonații lui nu ar putea să spună ce se petrece; zgomotele puștilor, haosul, urletele celor răniți și în agonie, corpurile mutilate – „cinci sau șase feluri de intoxicare“[142]: violența și dezordinea sunt prea mari. Victoriile sunt atribuite ordinelor inteligente ale generalilor doar de cei care nu înțeleg în ce constă viața. Cine obține o victorie? Cei care sunt plini de sentimentul inexplicabil al propriei lor superiorități; nici trupele, nici generalii nu pot spune precis care ar putea fi proporția de victime dintre ei și dușmani. „Imaginația este cea care pierde bătălii.“[143] Victoria este un eveniment moral și

psihologic, mai degrabă decât unul fizic, și se datorează unui act misterios de credință; nu este o consecință triumfătoare a unor planuri atent puse la cale ori a voinței firave a oamenilor.

Observațiile lui Maistre despre felul în care bătăliile sunt purtate și câștigate, din vestita Conversație VII din *Soirées*, constituie, poate, cea mai bună și mai vie formulare a temei – la care a revenit neîncetat – haosului inevitabil de pe câmpul de luptă și a irelevanței pretinselor ordine ale comandanților. Este o temă care mai târziu a jucat un rol atât de important în descrierea pe care Stendhal i-o face lui Fabrice pe câmpul de luptă de la Waterloo în *Mânăstirea din Parma*, și a avut în mod limpede o influență dominantă asupra doctrinei despre acțiunea umană pe care Tolstoi (despre care știm că îl citise pe Maistre) o dezvoltă în *Război și pace*. Într-adevăr, este o doctrină generală despre viață, atât a lui Maistre, cât și a lui Tolstoi. Viața nu e o luptă zoroastriană între lumină și întuneric, așa cum o reprezintă democrații și raționaliștii (pentru care Biserica este întunericul), sau, invers, autoritariștii pioși (pentru care întunericul este al forțelor malefice ale ateismului), ci confuzie oarbă, pe un câmp de luptă permanent, în care oamenii luptă pentru că nu pot face altfel, sub decretul misterios prin care Dumnezeu dirijează universul. Nici rezultatul nu depinde de rațiune, de forță sau măcar de virtute, ci de rolul în care a fost distribuit un anumit om sau o anumită națiune în inscrutabila dramă universală a existenței istorice; iar din acest rol care ne-a fost atribuit nu putem pricepe decât o mică parte. Ar fi o neghiobie zadarnică să pretindem că înțelegem întregul, și încă și mai dement să ne imaginăm că am putea să-l schimbăm dacă am fi mai înțelepți. Credeți, și faceți ceea ce Domnul poruncește prin reprezentantul său pe Pământ.

„Să nu ne pierdem în sisteme!“[144] Maistre se opune mai ales sistemelor care par fondate pe orice fel de metodă ce pretinde vreo legătură cu științele naturii. Însuși limbajul științei este, pentru el, ceva degenerat, și remarcă, destul de profetic, că degradarea unei limbi este întotdeauna semnul cel mai sigur al degradării unui popor.[145] Interesul și ideile lui Maistre cu privire la limbaj sunt, în mod caracteristic, îndrăznețe și pătrunzătoare și, chiar și prin excesele lor, prefigurează gândirea secolului XX. Teza sa este că, la fel ca toate instituțiile străvechi și stabile, la fel ca regalitatea, căsnicia sau cultul, limbajul este un mister de origine divină. Există unii care cred că limba este o invenție omenească deliberată, o tehnică pentru a ușura comunicarea. Conform unor astfel de teoreticieni, gândurile pot fi gândite fără simboluri: întâi gândim, apoi găsim simbolurile potrivite pentru a ne exprima gândurile, ca o mănușă care se potrivește pe o mână. Această doctrină, susținută de oamenii de rând și, oarecum necritic, de mulți filozofi până în vremurile noastre, este refuzată ferm și de Maistre și, mai ales, de Bonald. Să gândești înseamnă să folosești simboluri, să folosești un vocabular articulat. Gândurile sunt cuvinte încă nerostite; „la pensée et la parole“, declară Maistre, „ne sont que deux magnifiques synonymes“[146]. Originea celor mai comune simboluri, cuvintele, *este* originea gândirii. Este imposibil să fi existat un moment în care omul să fi inventat prima limbă, căci pentru a inventa trebuie să gândești, și a gândi înseamnă a folosi simboluri, adică limbaj. Folosirea cuvintelor în general nu poate să fi fost inventată artificial, nu mai mult decât „folosirea“ gândurilor, cu care coincide. Iar ceea ce nu e inventat este, pentru Maistre, misteriosul, divinul.

Putem să respingem în mod rezonabil noțiunea originii necesar divine a orice nu este artefact, și totuși să concedem originalitatea profundă a identificării dintre gândire și limbaj ca fenomen natural, obiect al unor științe ale naturii precum

biologia și psihologia socială. Găsim poate sâmburele acestei noțiuni în vestita comparație din *Theaitetos* de Platon, pe care Maistre o citează, în care limba este văzută ca „discursul pe care sufletul însuși îl poartă cu sine însuși“[147]. Dar dacă e așa, sământa a căzut pe loc pietros. Hobbes pare să fi redescoperit acest adevăr de capul lui; și este aproape de inima sistemului lui Vico, pe care, ni se spune, Maistre îl cunoștea.[148]

Maistre se distrează bine pe seama speculațiilor secolului al XVIII-lea asupra originii limbajului. Rousseau, ne spune el, este nedumerit cu privire la felul în care au început oamenii să folosească cuvintele, dar omniscientul Condillac știe răspunsul la această întrebare, ca și la toate celelalte: este limpede că limbajul a apărut ca un rezultat al diviziunii muncii. Astfel, o generație de oameni a spus ba, o alta a adăugat be; asirienii au inventat nominativul, mezii genitivul.[149] O astfel de ironie este destul de meritată, dată fiind lipsa militantă a simțului istoric la unii dintre cei mai fanatici *philosophes;* restul teoriei lui Maistre nu are însă o justificare similară. Întrucât cuvintele sunt depozitarele gândirii, simțirii și concepției strămoșilor asupra sinelui și lumii, ele sunt și întruparea înțelepciunii lor conștiente și inconștiente care provine de la Dumnezeu pentru a forma experiența. Astfel, textele antice și tradiționale, în mod special cărțile sacre ce transmit înțelepciunea imemorială a rasei, modificate și îmbogățite de impactul evenimentelor, sunt tot atâtea mine prețioase de unde cunoașterea, zelul și răbdarea experților pot extrage mult aur ascuns. Filozofia medievală era batjocorită pentru căutarea sensurilor ascunse și metodele sale de interpretare a textelor sacre; dar în opinia lui Maistre, pentru care, la fel ca pentru Vico și romanticii germani, limba nu este o invenție omenească, toate acestea sunt săpături după cunoașterea tainică, un soi de psihanaliză a inconștientului colectiv al omenirii, sau al creștinismului, în orice caz. Doar în întuneric se pot găsi imense comori ascunse. Astfel, clarificarea cerută de Enciclopediști echivalează, pentru el, cu a face să se evapore tot ceea ce este profund și fertil în cuvinte; ea le anihilează virtuțile, le deshidratează de semnificație. Același argument ar putea fi susținut, desigur, cu privire la astrologie și alchimie, dar asta nu l-ar fi speriat pe Maistre; nu era interesat de metodele științelor naturii: era interesat de vizionarul Swedenborg și de explicațiile mistice ale fenomenelor naturale, și ar fi căzut repede de acord cu contemporanul său William Blake că în științele oculte se găsea mai multă înțelepciune ascunsă decât în manualele de chimie sau fizică moderne. Pe deasupra, valoarea politică a cărților sacre cu greu poate fi exagerată.[150]

Întrucât gândirea *este* limbaj și păstrează memoria istorică cea mai veche a unui popor sau a unei Biserici, să reformezi uzul lingvistic înseamnă să încerci să distrugi puterea și influența a tot ce există mai sacru, înțelept sau cu autoritate. Desigur, Condorcet și-ar fi dorit o limbă universală pentru a ușura comunicarea între oamenii luminați din toate țările, întrucât o astfel de limbă ar fi putut fi „purificată“ de superstițiile și prejudecățile acumulate de-a lungul epocilor și nu ar mai fi dat naștere la iluziile pe care el le găsea sub numele de teologie și metafizică. Dar care sunt aceste prejudecăți și superstiții, întreabă Maistre? Deja putem ghici răspunsul: este vorba tocmai de acele convingeri ale căror origini sunt învăluite în mister și a căror forță nu poate fi explicată rațional; acele vechi credințe și concepții care au trecut testul timpului și al experienței și care păstrează înțelepciunea matură a veacurilor. Să le lepădăm ar însemna să rămânem fără cârmă în mijlocul stihiei impetuoase unde fiecare pas greșit duce la moarte. Iar cea mai bună, căci cea mai puțin modernă, cea mai bogat încărcată limbă este cea a Bisericii și a mărețului Stat

Roman – cea mai bună domnie cunoscută de om. Limba romanilor și a Evului Mediu trebuie îmbrățișată tocmai din motivele pentru care Bentham o respingea și o acuza: pentru că *nu* este clară, nu poate fi ușor folosită științific, pentru că înseși cuvintele ei poartă în ele autoritatea impalpabilă a trecutului imemorial, a întunericului și suferinței istoriei omenești, singura prin care putem dobândi mântuirea. Latina asigură, în sine, o gândire dreaptă; vocabularul latin, cu limitările lui specifice, cu rezistența pe care o opune modernității, este aici esențial: 1984 de Orwell doar repetă teza crucială potrivit căreia controlul limbii este esențial pentru controlul vieților oamenilor, deși elita lui Orwell, ale cărei scopuri diferă întru câtva de cele ale elitei lui Maistre, alege nu o limbă tradițională, ci una artificială, construită special – de fapt, tocmai ceea ce atacă Maistre.

În același sens, Maistre îi susține pe iezuiți ca fiind singurii educatori de încredere, cu latina ca vehicul al adevărului întrupat în moralitatea medievală, și îi atacă pe Speranski și pe grupul de sfetnici cu care țarul Alexandru I pusese la cale un fel de *New Deal* pentru Imperiul Rus. A împins foarte departe această atitudine; pentru Maistre, iraționalitatea era aproape o valoare în sine, întrucât el aproba orice se dovedea impenetrabil la procesele dezintegratoare ale rațiunii. Credința rațională este mult prea vulnerabilă. Un dialectician bun poate să perforeze orice structură întemeiată pe o bază atât de fragilă. Rațiunea face, rațiunea desface. Din acest motiv, Maistre este foarte neconvingător când apelează la Toma d'Aquino. Ca elev al iezuiților, cu greu ar fi putut proceda altfel; dar adevărul pe care îl vedea el era dincolo de înțelegerea tomistă: acel adevăr care, doar el, este pe vecie invincibil, pentru care metodele de argumentație rațională sunt integral și principial nepotrivite și irelevante. Există și aici o anumită paralelă cu Tolstoi, a cărui atitudine ironică față de încrederea în experții științei și de credința liberală în progres, mai exact față de cei care credeau în puterea voinței și intelectului omenesc, precum Speranski, Napoleon și strategii militari germani învățați (ca și, mai târziu, față de toată inteligheția rusă), este foarte asemănătoare cu cea a agentului sard la Sankt-Petersburg.

Maistre folosește argumente foarte asemănătoare ca să dărâme teoria, pentru el la fel de absurdă, a contractului social ca bază a societății. Contractele, afirmă el în mod corect, presupun angajamente și mijloacele de a le impune; însă un angajament este un act inteligibil și conceptibil doar în cadrul unei rețele elaborate de convenții sociale conștiente și deja existente. Iar mașinăria de constrângere presupune existența unei structuri sociale dezvoltate; pentru a fi atins stadiul de contract, trebuie să existe nu numai o societate care să trăiască după reguli și convenții, ci și una care să fi atins un grad considerabil de ordine și complexitate. Pentru niște sălbatici izolați într-o „stare de natură", convențiile sociale, inclusiv angajamentele, contractele, legile care să fie respectate ș.a.m.d., nu pot însemna nimic. Prin urmare, să presupui că societățile sunt create de contracte, și nu invers, este o absurditate nu doar istorică, ci și logică. Pe de altă parte, doar protestanții ar fi putut presupune că societatea era o asociație artificială, ca o bancă sau o afacere.[151]

Societatea, declară Maistre în mai multe izbucniri pasionate, care arată urme clare ale influenței lui Burke, nu este o asociație artificială, elaborat construită, bazată pe calculul interesului propriu ori al fericirii, ci se sprijină cel puțin la fel de mult pe setea de sacrificiu a omului – necreată, originară și copleșitoare –, pe impulsul de a se imola pe un altar sacru, fără speranță de întoarcere. Armatele se supun ordinelor și merg spre moarte; ar fi grotesc să presupunem că ceea ce le mână este gândul foloaselor proprii; și ceea ce este disciplina pentru armată este, într-un

grad foarte diferit, și orice supunere pentru puterea organizată – ceva tradițional, misterios, irezistibil și de necontestat.

Abia odată cu Renașterea a fost umbrit și negat acest adevăr, ne informează Maistre. Luther și Calvin, Bacon și Hobbes, Locke și Grotius, la rândul lor influențați de vechile erezii ale lui Wyclif și Hus, au răspândit această mare eroare, conform căreia orice putere și autoritate depind de ceva atât de firav și de arbitrar precum o convenție artificială. Marea Revoluție Franceză a demonstrat falsitatea acestui optimism miop, căci a fost pedeapsa lui Dumnezeu asupra celor care nutreau astfel de teorii și idei. Societatea nu este o asociație de ajutor reciproc, ci o *maison correctionnelle*, o colonie penitenciară, aproape. Într-adevăr, nu este guvernată de rațiune; dar pe de altă parte, democrația, cu siguranță mai rațională decât despotismul, generează suferință oriunde, mai puțin acolo unde, nefiind scrisă, ci doar „simțită“ (ca la admirabilii englezi), este o sursă reală de putere – adică poate să impună tocmai contractele pe care gânditorii superficiali, care ignoră și faptele, și logica, pretind să le întemeieze.

Ceea ce contează nu este rațiunea, ci puterea. Oriunde se găsește un vid, trebuie ca puterea, mai devreme sau mai târziu, să-și facă loc și să creeze o ordine nouă din haosul revoluționar. Poate că iacobinii și Napoleon sunt criminali sau tirani, însă exercită puterea, reprezintă autoritatea, cer supunerea și, în primul rând, pedepsesc, și deci țin în frâu, tendințele centrifuge ale oamenilor slabi și failibili. În consecință, sunt înmiit preferabili intelectualilor critici, distructivii colportori de idei care pulverizează structura socială și distrug orice proces vital, până când o forță, oricât de ilegală, se ridică, la cererea istoriei, pentru a-i mătura din calea ei.

Orice putere este de la Dumnezeu. Maistre interpretează foarte literal celebrul text paulin.[152] Orice forță cere respect. Orice slăbiciune trebuie disprețuită, oriunde s-ar găsi ea, până și în faptele unsului monarh al „celui mai frumos regat după Împărăția Cerului“[153] – Ludovic XVI al Franței. Iacobinii erau niște criminali josnici, dar Teroarea a restabilit autoritatea, a apărat și a extins hotarele Franței, așadar valorează mai mult pe scara valorilor supreme decât liberalii și idealiștii girondini, care au lăsat să le scape puterea printre degetele lor plăpânde. Cu siguranță, doar autoritatea legitimă poate ține piept hazardului și schimbării. Simpla cucerire, nesancționată de legile eterne ale Bisericii adevărate, este un jaf: „nu este mai permis să furi orașe sau provincii decât ceasuri sau tabachere“[154], și asta nu e mai puțin adevărat cu privire la cei ce au trasat granițele în 1815 decât este pentru Frederic cel Mare sau Napoleon[155]. Maistre condamnă iar și iar militarismul van: „Ori de câte ori ceva este perfecționat în sfera artei războiului, este vorba pur și simplu de o nenorocire“[156]. Numește guvernarea militară (chiar și în Savoia lui) *la bâtonocratie*[157], puterea bastonului, „oroarea epocii noastre“[158]. „Am detestat întotdeauna, detest și voi detesta guvernarea militară.“[159] O detestă pentru că este arbitrară, slăbește autoritatea regilor și a vechilor instituții și duce la revoluție și la subminarea valorilor creștine tradiționale.[160] Dar există momente când ne amenință haosul: chiar și cel mai rău guvern este preferabil anarhiei; într-adevăr, numai despotismul cel mai nemilos poate să împiedice dezintegrarea societății. În această privință este de acord cu Machiavelli, Hobbes și toți apologeții autorității ca atare.

Revoluția – cel mai rău dintre rele – este, și ea, un proces divin, trimis să pedepsească ticăloșia și să regenereze natura noastră căzută prin suferință (ideea amintește de interpretarea teologică a înfrângerii Franței, pe care o dădeau Pétain și susținătorii lui în 1940), un proces la fel de misterios ca toate celelalte mari forțe ale istoriei, astfel încât „nu oamenii sunt cei care dirijează revoluția, ci revoluția e cea

care-i folosește“[161]. Acest proces se poate într-adevăr folosi de cele mai scârboase instrumente – „numai geniul infernal al lui Robespierre ar fi putut să reușească așa o minune [victoria Franței asupra Coaliției]. […] acest monstru al forței, beat de sânge și de triumf, acest fenomen îngrozitor […] a fost deopotrivă o pedeapsă teribilă trimisă asupra francezilor și singura cale de a salva Franța“[162]. Robespierre i-a agitat până la culmea violenței, le-a întărit inimile, i-a făcut să-și piardă mințile cu sângele eșafodurilor, până când au luptat ca nebunii și au strivit orice dușman. Fără revoluție însă (pe care oameni ca Robespierre erau destul de naivi încât să creadă că o pot face, în timp ce este clar că nu ei au făcut revoluția, ci ea i-a făcut pe ei), ar fi rămas mediocrul care fusese până atunci.

Oamenii care iau puterea nu știu cum ajung să o facă; influența lor este pentru ei un mister mai mare decât pentru ceilalți: totul se face fără concursul lor, prin circumstanțe pe care ei nu le pot nici prevedea, nici dirija – aceasta este „forța secretă care se joacă cu planurile oamenilor“[163], providența, viclenia hegeliană a rațiunii. Însă omul este încrezut, și își imaginează că voința sa poate scăpa de sub legile inexorabile prin care Dumnezeu guvernează lumea. Maistre obosește să tot repete că această amăgire din partea unor creaturi slabe, păcălite, umflate de îngâmfare stă la rădăcina credinței în democrație. Un sentiment înșelător al propriei înțelepciuni și puteri, un refuz orb de a recunoaște superioritatea altora sau a instituțiilor duce la mozaicul ridicol de declarații ale drepturilor omului și de vorbărie despre libertate. „Oricine spune că omul este născut întru libertate rostește o frază fără sens.“[164] Omul este ceea ce este și a fost, ceea ce face și a făcut; să spui că omul nu este ce s-ar *cuveni* să fie reprezintă o jignire adusă sănătății psihice. Trebuie să ascultăm istoria, care este „politică experimentală“, adică singurul dascăl de încredere în domeniu: „Ea nu ne va spune niciodată opusul adevărului“[165]. Un singur experiment veritabil poate să arunce în aer o sută de tomuri cu speculații abstracte.[166]

Însă noțiunile de democrație și libertate populară se sprijină tocmai pe astfel de abstracțiuni fără temei, nesusținute nici de experiența empirică, nici de revelația divină. Dacă oamenii refuză să recunoască autoritatea acolo unde ea se găsește în mod legitim – în Biserică și în monarhia „*divinisée*“ –, atunci ei vor cădea sub jugul tiraniei poporului, cea mai rea tiranie dintre toate. Cei care creează revolte în numele libertății sfârșesc prin a deveni tirani, spunea Bonald (citându-l pe Bossuet și fiind reluat, jumătate de veac mai târziu, de Dostoievski); iar Maistre adaugă doar că inevitabila consecință a credinței în principiile lui Rousseau este o situație în care stăpânii spun poporului: „*Voi credeți că nu vreți legea aceasta, dar vă asigurăm că o vreți. Dacă îndrăzniți să o respingeți, o să vă împușcăm ca să vă pedepsim că nu vreți ceea ce vreți*“ – și apoi acționează în consecință.[167] Cu siguranță, nu s-a pronunțat niciodată vreo formulă mai clară pentru ceea ce s-a numit pe drept cuvânt „democrație totalitară“. Maistre spune sardonic că dacă mulți savanți au sfârșit sub ghilotină a fost doar din vina lor.[168] Ideile în numele cărora au fost uciși erau ideile lor; iar ca orice răscoală împotriva autorității, și aceasta era sortită să-și distrugă autorii. Ura violentă a lui Maistre pentru circulația liberă a ideilor, disprețul său pentru toți intelectualii nu sunt doar conservatorism sau dreaptă credință și loialitate față de Biserica și statul în care fusese crescut, ci ceva mult mai vechi și totodată mai nou – un ecou al vocilor fanatice ale Inchiziției și, totodată, primele note ale fascismului antirațional militant al vremurilor moderne.

VIII

Unele dintre cele mai pătrunzătoare pagini din Maistre sunt dedicate Rusiei, în care a petrecut cincisprezece din cei mai creativi ani ai vieții sale.[169] A fost, o vreme, consilierul confidențial al lui Alexandru I, iar sfaturile și observațiile pe care i le-a oferit acestuia erau în mod limpede valabile și dincolo de Rusia, în întreaga Europă contemporană. A devenit faimos pentru epigramele sale politice, ce s-au dovedit a fi foarte pe gustul lui Alexandru și al sfetnicilor săi, în special după ce faza liberală a împăratului a luat sfârșit. Maxime precum „Omul în general, redus la el însuși, este prea stricat ca să fie liber“[170] ori „Pretutindeni, cei puțini îi conduc pe cei mulți, căci, fără o aristocrație mai mult sau mai puțin puternică, autoritatea publică nu este suficientă în acest scop“[171] trebuie să se fi bucurat de o foarte bună primire în saloanele aristocratice din Sankt-Petersburg, iar memoriile rusești contemporane vorbesc despre el cu admirație[172].

Observațiile lui Maistre asupra Rusiei sunt extrem de caustice. Cel mai mare pericol vine din încurajarea liberalismului și a științelor, atât de fatal promovate de către sfetnicii luminați ai lui Alexandru. Într-o scrisoare către prințul Aleksandr Golițîn, conducătorul secular al Bisericii Ortodoxe, semnalează trei surse principale de pericol pentru stabilitatea statului rus: spiritul investigației sceptice, stimulat de predarea științelor naturii; protestantismul, care declara că toți oamenii se nasc liberi și egali și că toată puterea stă în popor, ceea ce instigă la rezistență în fața autorității ca drept natural; și, în fine, revendicarea unei eliberări imediate a iobagilor. Nici un suveran, declară el, nu are îndeajuns de multă putere pentru a guverna mai multe milioane de oameni dacă nu este ajutat fie de religie, fie de sclavie.[173] Înainte de creștinism, societatea se sprijinea pe sclavie. Apoi, pe autoritatea religioasă, controlul de către preoți; prin urmare, sclavia a putut fi abolită. În Rusia însă, din cauza începuturilor ei bizantine, stăpânirii tătare și schismei cu Roma, Bisericii îi lipsește autoritatea; prin urmare, sclavia există aici pentru că este necesară, pentru că împăratul nu ar putea guverna fără ea.[174] Calvinismul ar submina statul rus; științele naturii nu au aprins încă (în Rusia, care este destul de inflamabilă) flacăra acelei mândrii incendiare care a consumat deja o parte a lumii și care va arde totul dacă nu este oprită.[175] Scopul dascălului este de a răspândi cunoștința că Dumnezeu a creat omul pentru societate, care nu poate exista fără domnie, care, la rândul ei, cere ascultare, loialitate, un simț al datoriei din partea supușilor. Și-a concretizat sfatul în mai multe recomandări precise[176]: să se corecteze abuzurile, dar să se întârzie pe cât posibil eliberarea iobagilor; să se dea dovadă de prudență la înnobilarea oamenilor de rând – în spiritul istoricului Karamzin, în influenta sa *Notă asupra Rusiei vechi și noi*, care era suspicios cu privire la Speranski și la zelul său reformator; să se încurajeze mica nobilime bogată și meritul personal, dar nu și comerțul; să fie îngrădită știința; să se promoveze principiile de tip roman și grec; să fie protejat romano-catolicismul și să se folosească profesori iezuiți oriunde era posibil; să se evite oferirea de posturi străinilor, care sunt capabili de orice; dacă e să fie angajat vreun profesor străin, să fie romano-catolic. Aceste îndemnuri au fost foarte bine primite de conservatorii antioccidentali. Contele Uvarov, curator al departamentului școlilor din Sankt-Petersburg, s-a dovedit a fi un bun învățăcel și, în 1811, a eliminat filozofia, economia politică, estetica și studiile de comerț din școlile pe care le avea în grijă, iar mai târziu, ca ministru al educației, a proclamat renumita formulă triplă – Ortodoxie, Autocrație, Naționalitate – care exprima aceleași principii aplicate

universităților și întregului sistem educațional. Practic, acest program a fost urmat riguros în Rusia vreme de jumătate de secol – de la mijlocul domniei lui Alexandru I până la reformele lui Alexandru II, în anii 1860; și a fost privit cu adâncă nostalgie de către faimosul Înalt Procuror al Preasfântului Sinod[177] (adică al Bisericii) în anii 1880 și 1890.

Dacă Rusia acordă libertate locuitorilor ei, este pierdută. Iată cuvintele lui:

> Dacă cineva ar putea să întemnițeze o dorință rusă într-o fortăreață, aceasta ar exploda. Nimeni nu *vrea* la fel de pasional cum vrea un rus. […] Uitați-vă la negustorul rus, fie el și din clasa de jos, și veți vedea cât de inteligent și de ager este când vine vorba de interesele lui; priviți-l cum întreprinde cele mai periculoase fapte, în special pe câmpul de luptă, și veți vedea cât de îndrăzneț poate fi. Dacă ne trece prin minte să eliberăm treizeci și șase de milioane de astfel de oameni, și o facem – nu putem insista îndeajuns asupra acestui fapt –, într-o clipă va izbucni un război total, în care Rusia va fi nimicită.[178]

Sau:

> Odată ce-și primesc libertatea, acești iobagi se vor trezi printre dascăli mai mult decât îndoielnici și preoți fără putere ori renume. Expuși astfel, fără pregătire, vor trece negreșit și subit de la superstiție la ateism, de la supunerea pasivă la o neînfrânată activitate. Libertatea va avea asupra tuturor acestor temperamente efectul vinului tare asupra unui om care nu e deloc obișnuit să bea. Simplul spectacol al acestei libertăți îi va demoraliza până și pe cei care nu iau parte la el. […] Acestora li se adaugă indiferența, incapacitatea sau ambiția câtorva nobili, activitățile ilegale din afară, manevrele odioasei secte care niciodată nu doarme ș.a.m.d., ș.a.m.d., plus câțiva pugaciovi[179] din universitate […] și, după toate probabilitățile, statul se va *rupe* în două pur și simplu, ca o bârnă de lemn prea lungă care se îndoaie de la mijloc.[180]

Sau:

> ce amăgire inexplicabilă, prin care o mare națiune atinge un punct în care își imaginează că poate să se împotrivească legii universului. Rușii vor totul într-o singură zi. Nu există cale de mijloc. Către scopurile științei trebuie să te târăști cu încetișorul, nu se poate zbura într-acolo! Rușii au conceput două idei la fel de nefericite. Prima, de a pune literatura și știința în fruntea a orice, a doua, de a amalgama într-un singur tot întreaga învățătură a tuturor științelor.[181]

Și, în același spirit:

> Ce se va întâmpla în Rusia dacă doctrinele moderne vor pătrunde până la popor, și puterea temporală nu se va mai putea sprijini decât pe ea însăși? Chiar în ajunul catastrofei universale, Voltaire a spus: „Cărțile au făcut totul“. Cât încă suntem în sânul Rusiei fericite, încă în picioare, să repetăm: „Cărțile au făcut totul“; să ne ferim de cărți! Un pas politic măreț al acestei țări ar fi să se întârzie domnia științei și să se folosească autoritatea Bisericii ca un aliat puternic al suveranului, până când științei i se va putea permite în siguranță să pătrundă în societate.[182]

Și iarăși:

> Dacă rușii, care au o anumită tendință de a face orice în glumă (nu vreau să spun prin asta că fac glume despre orice), se vor juca și ei cu acest șarpe, nici un popor nu va fi mușcat mai crud.[183]

Singura speranță este păstrarea privilegiilor Bisericii și nobilimii și ținerea negustorimii și a claselor de jos la locul lor. Mai presus de orice, nu trebuie favorizată „propagarea științei printre clasele cele mai de jos ale poporului; trebuie împiedicată, în ascuns, orice încercare de acest tip ce ar putea fi concepută de fanatici ignoranți ori subversivi“[184]. De asemenea, trebuie

> întreprinsă o supraveghere mai riguroasă a imigranților din Occident, în special a nemților și a protestanților, care vin în această țară să instruiască tineretul în toate domeniile. Putem fi foarte siguri că, din fiecare o sută de străini de acest tip care ajung în Rusia, măcar nouăzeci și nouă sunt o achiziție cu totul indezirabilă pentru stat – căci cei care au proprietăți, familie, moravuri și o reputație rămân acasă.[185]

Într-adevăr, Maistre a fost aproape primul scriitor occidental care a sprijinit fățiș politica unei încetiniri deliberate a artelor și științelor liberale, eliminarea, de fapt, a unora dintre valorile culturale centrale care au transformat gândirea și conduita occidentală începând din Renaștere și până în ziua de azi. Însă cea mai bogată înflorire a acestei doctrine și aplicarea ei cea mai nemiloasă erau menite să apară în secolul XX. A fost poate fenomenul spiritual cel mai caracteristic și mai macabru al timpului nostru; și este departe de a se fi încheiat.

IX

Ca observator realist și ager al propriei epoci, Maistre este egalat doar de Tocqueville. Am văzut cât de profetic analizează condiția Rusiei. La fel, într-o perioadă în care ceilalți legitimiști priveau Marea Revoluție ca pe o fază trecătoare, ale cărei rezultate puteau fi anulate – o aberație momentană a spiritului omenesc, în urma căreia lucrurile ar fi putut fi făcute să curgă în mare parte ca înainte –, Maistre declara că, decât să se încerce restaurarea ordinii prerevoluționare, la fel de bine se putea încerca îmbutelierea întregii ape din Lacul Geneva.[186] Nimic nu ar fi putut slăbi Franța mai rău decât o contrarevoluție regalistă cu ajutorul puterilor străine, care ar fi dus la dezmembrarea acestui minunat regat. Armatele revoluționare glorioase erau cele care apărau Franța.

La fel ca unul dintre mentorii săi spirituali, episcopul savoiard Thiollaz, Maistre prezicea restaurarea Bourbonilor, dar adăuga că dinastia nu avea să dureze, întrucât toată autoritatea se întemeia pe credință, iar ei pierduseră în mod vizibil orice credință autentică în ei și în destinul lor. Și, în orice caz, unele reforme trebuiau introduse. Carol II al Angliei nu a fost, din fericire pentru țara sa, Carol I. Avea în schimb o fascinație sinceră pentru împărații Alexandru și Napoleon; nu prea era de așteptat de la el să admire Casa de Savoia, pe care o servea atât de loial – și a lăsat să se înțeleagă clar, poate prea clar, că loialitatea lui nu era față de persoane, ci față de instituția în sine a regalității. Insista cu o plăcere sardonică, în fața provincialei și sperioasei curți sarde, asupra adevărurilor greu de înghițit cu privire la progresul evenimentelor din Europa. Scrisorile lui aveau stilul prețios al diplomației convenționale, însă nu puteau ascunde cu totul amestecul de loialitate și dispreț pe care îl resimțea pentru adresanții săi. Acest realism politic, precum și severitatea intenționată cu care îl exprima l-au făcut să fie întreaga viață bănuit la Cagliari și Torino că e un extremist periculos, un soi de iacobin regalist.[187] A fost, cu siguranță, cel mai mare pește prins vreodată de acea mică curte meschină, agitată, pompoasă, infinit de prudentă. A fost recunoscut pentru mintea lui strălucită, admirat de foarte

mulți, de departe cel mai faimos savoiard al timpului său. Era imposibil să nu-l angajezi, dar cel mai bine era să-l ții la distanță, la Sankt-Petersburg, acolo unde observațiile lui neliniștitoare îl încântau, în mod evident, pe iresponsabilul Alexandru.

Cei mai buni ani din viață i-a petrecut la Sankt-Petersburg, și portretele pe care ni le-au lăsat biografii săi sunt, în mare parte, bazate pe impresiile prietenilor și cunoștințelor lui din acea perioadă. Ele ne dau imaginea unui tată devotat, iubitor și tandru, a unui prieten loial, încântător și sensibil; și, într-adevăr, corespondența lui personală ne-o confirmă. Trimitea scrisori amuzante, pline de atenție, ironie și bârfă, nobilelor rusoaice, pe care le convertea la propria-i credință – cu prea mult succes, după gustul țarului.[188]

Acest verdict este susținut și mai mult de toate mărturiile lăsate de prietenii ruși de renume ai lui Maistre cu privire la caracterul lui blând, ironia lui mușcătoare și buna lui dispoziție în condiții de exil și lipsuri materiale. Lumea lui morală și politică este exact opusul: e plină de păcat, cruzime și suferință, și poate supraviețui numai prin represiunea violentă pe care o exercită – prin instrumentele alese de putere, care mânuiesc o autoritate absolută și strivitoare și duc un război nesfârșit împotriva oricărei tendințe de cercetare liberă ori de urmărire a vieții, libertății sau fericirii pe cale seculară. Lumea sa este cu mult mai realistă și mai feroce decât cea a romanticilor. A trebuit să treacă jumătate de secol înainte ca această notă inconfundabilă să fie auzită la Nietzsche, Drumont sau Belloc, la francezii *intégralistes* din Action française sau, într-o formă și mai coruptă, la purtătorii de cuvânt ai regimurilor totalitare din vremurile noastre; dar Maistre însuși simțea că este ultimul apărător al unei civilizații care pierea. Această civilizație era înconjurată de dușmani și trebuia apărată cu cea mai nemiloasă ferocitate. Chiar și atitudinea lui față de subiecte aparent teoretice ca natura limbajului sau progresul chimiei capătă o strălucire fioros de polemică.[189] Atunci când ești angajat într-o luptă disperată pentru apărarea lumii tale și a valorilor ei, nimic nu poate fi cedat, orice spărtură în ziduri se poate dovedi fatală, fiecare punct trebuie apărat până la moarte.

X

La cinci ani după moartea lui Maistre, conducătorii școlii saint-simoniste au declarat că sarcina viitorului consta în reconcilierea ideilor lui Maistre cu cele ale lui Voltaire. La prima vedere, asta poate părea absurd. Voltaire simbolizează libertatea individuală, iar Maistre, lanțurile; Voltaire cerea mai multă lumină, Maistre, mai mult întuneric. Voltaire ura Biserica Romei într-atât de violent, încât nu îi recunoștea nici măcar un minimum de virtute. Maistre îi admira până și viciile, iar pe Voltaire îl vedea ca fiind Diavolul în persoană. Celebrele pagini despre Voltaire din *Soirées*[190] ajung la un paroxism al urii când Maistre descrie grimasa adversarului său, hidosul și perpetuul său rânjet grețos, ca un soi de *rictus* oribil; și vin din inimă. Există însă un adevăr curios și, așa cum se va vedea, înspăimântător în această observație saint-simonistă, la fel ca în multe părți ale doctrinei acestei mișcări confuze, dar izbitor de profetice. Sistemele totalitare moderne chiar combină (în faptele lor, dacă nu în stilul de retorică) perspectiva lui Voltaire cu cea a lui Maistre; au moștenit în special calitățile pe care aceștia le au în comun. Căci, deși sunt la poli opuși, amândoi aparțin tradiției reci și calculate a gândirii franceze

clasice. Poate că ideile lor s-au contrazis strict, dar calitatea minții lor este deseori extrem de similară (așa cum criticii de mai târziu au și remarcat, fără a cerceta, de regulă, care este această calitate și care au fost roadele influenței ei). Nici Voltaire și nici adversarul său nu se fac vinovați de vreun dram de moliciune, neclaritate sau îngăduință față de sine cu privire la înțelegere ori simțire, și nici nu le tolerează la alții. Amândoi preferă lumina rece și nu flacăra pâlpâindă, amândoi se opun implacabil oricărui lucru nebulos, încețoșat, avântat, impresionist – elocvenței lui Rousseau, Chateaubriand, Hugo, Michelet, Bergson, Péguy. Sunt scriitori de un deflaționism neîndurător, plini de dispreț, sardonici, cu adevărat fără inimă și, din timp în timp, sincer cinici. În comparație cu suprafața lor glacială, netedă, străvezie, proza lui Stendhal este romantică, iar scrierile lui Flaubert sunt o mlaștină imperfect asanată. Adevărații lor urmași sunt Marx, Tolstoi, Sorel, Lenin – în ceea ce privește șabloanele minții lor, nu ideile. Tendința de a arunca asupra scenei sociale o privire într-atât de rece încât să provoci un șoc brusc, o deflație, o deshidratare – de a te folosi de o analiză politică și istorică crudă ca de o tehnică intenționată de terapie cu șocuri – a pătruns în tehnicile politice moderne într-o măsură remarcabilă.

Dacă e să combinăm capacitatea de a demasca fără compromisuri procesele de gândire sentimentale și confuze, pentru care Voltaire era într-o atât de mare măsură responsabil, cu istorismul și pragmatismul politic ale lui Maistre, cu stima lui la fel de scăzută pentru capacitățile și bunătatea omului, precum și credința lui că esența vieții stă în setea de suferință, sacrificiu și supunere; dacă adăugăm la acestea credința calculată a lui Maistre că guvernarea este imposibilă fără o perpetuă represiune a slabei și confuzei majorități de către o minoritate de conducători dedicați, căliți împotriva oricărei ispite de a-și permite experimente umanitare –, atunci începem să ne apropiem de tendința nihilistă puternică din orice totalitarism modern. Voltaire poate fi pus să înlăture orice iluzie liberală, iar Maistre să ofere leacul prin care lumea sumbră și pustie care rezultă poate fi administrată. Ce-i drept, Voltaire nu a susținut nici despotismul, nici minciuna, în timp ce Maistre afirma că ambele sunt necesare. „Principiul suveranității poporului“, spune el (urmându-i pe Platon și Machiavelli, Hobbes și Montesquieu), „este atât de periculos, încât, chiar de-ar fi adevărat, ar trebui să-l ținem secret“[191]. Găsim aceeași idee în celebra remarcă atribuită lui Rivarol că egalitatea este minunată, dar de ce să o spunem poporului?[192] Saint-simoniștii nu erau, poate, atât de paradoxali; iar admirația fondatorului lor pentru Maistre (care le părea atât de bizară liberalilor și socialiștilor inspirați de Saint-Simon) se întemeiază pe o afinitate autentică. Conținutul faimosului coșmar al lui Orwell (ca și al sistemelor reale care l-au inspirat) este în relație directă cu viziunile lui Maistre și Saint-Simon. Și îi datorează ceva și profundului cinism politic pe care îl găsim la Voltaire, cinism căruia cuvintele acestui scriitor fără seamăn i-au dat o influență mult mai largă decât cea a operei unor gânditori cu adevărat originali și cu adevărat mari, precum Machiavelli sau Hobbes.

XI

Un filozof eminent[193] remarca odată că, pentru a înțelege cu adevărat doctrinele centrale ale unui gânditor original, este necesar ca, în primul rând, să surprinzi viziunea anume asupra universului care se află în miezul gândirii lui, mai degrabă decât să te uiți la logica argumentelor lui. Căci argumentele, oricât ar fi de

convingătoare și de impresionante intelectual, sunt, de regulă, numai avanposturile – arme defensive împotriva obiecțiilor reale și posibile din partea criticilor și adversarilor actuali și potențiali. Ele nu lămuresc nici procesele psihologice prin care gânditorul în cauză a ajuns la concluzia sa, și nici măcar mijloacele esențiale (și în nici un caz singurele) de a reda și justifica concepţia centrală – mijloace ce trebuie deprinse de cei pe care gânditorul încearcă să-i convingă pentru ca ei să înțeleagă și să accepte ideile înaintate.

Ca generalizare, această remarcă merge pur și simplu prea departe; oricum ar fi ajuns la pozițiile pe care le au, gânditori precum Kant, Mill sau Russell, de pildă, caută să ne convingă prin argumente raționale – iar Kant, în orice caz, prin nimic altceva. Toți afirmă limpede că, dacă se arată, prin contraargumente, că argumentele lor sunt falacioase, sau dacă experienţa comună le respinge concluziile, sunt pregătiți să accepte că nu au dreptate. Dar generalizarea este valabilă în cazul multor gânditori de factură mai metafizică: Platon, Berkeley, Hegel, Marx, ca să nu mai vorbim de scriitorii mai deliberat romantici, poetici sau religioși, a căror influență s-a întins, de bine, de rău, dincolo de limitele cercurilor academice. Ei se pot folosi de argumente (și, într-adevăr, o fac adesea) însă, fie că acestea sunt sau nu valide, nu prin ele vor sta sau nu ei în picioare; nu prin ele vor fi apreciați pe drept. Căci scopul lor esențial este să expună o concepție atotcuprinzătoare despre lume și despre locul și experiența omului în ea: nu vor atât de mult să convingă, cât să convertească, să transforme viziunea celor cărora caută să li se adreseze, pentru ca aceștia să vadă faptele „într-o lumină nouă“, „dintr-un unghi nou“, în termenii unui tipar nou, prin care ceea ce păruse anterior să fie doar un amalgam întâmplător de elemente e prezentat drept o unitate sistematică și interdependentă. Raționamentul logic poate ajuta la slăbirea forței doctrinelor deja existente sau la respingerea unor credințe anume, însă el este o armă auxiliară, nu mijlocul principal de cucerire: acest mijloc este noul model în sine, care își aruncă propria vrajă emoțională, intelectuală sau spirituală asupra celor convertiți.

Despre Maistre se obișnuia să se spună, în primul rând de către admiratorii lui din secolul al XIX-lea, că folosea arma rațiunii pentru a învinge rațiunea, arma logicii pentru a demonstra inadecvarea logicii. Dar asta nu este adevărat. Maistre este un gânditor dogmatic ale cărui principii și premise ultime nu pot fi zdruncinate de nimic, și ale cărui ingenuitate și putere intelectuală sunt consacrate încercării de a face faptele să se potrivească noțiunilor sale preconcepute, nu dezvoltării unor concepte care să se potrivească faptelor nou descoperite sau nou vizualizate. El este ca un avocat care argumentează un caz: concluzia este stabilită dinainte – știe că trebuie să ajungă la ea cumva, pentru că este convins de adevăr, orice ar afla sau întâlni pe drum. Problema este cum să-l convingi pe cititorul sceptic, cum să anulezi probele incomode sau pur și simplu contrare. James Stephen are dreptate când spune că modul său principal de a argumenta este *petitio principii*[194]. Pornește de la principii necontestate și este apoi hotărât să-și ducă teoriile până la capăt, indiferent de dovezi. De fapt, orice teorie poate fi triumfător dovedită, date fiind destule ipoteze ad-hoc (ca epiciclurile astronomiei ptolemeice) care să dea seamă de aparentele excepții, și orice doctrină poate fi „salvată“ – deși desigur că devine din ce în ce mai inutilă pe măsură ce numărul de cazuri cărora pare să li se aplice se micșorează, cu fiecare ipoteză ad-hoc în plus care se suprapune pentru a se depăși vreun obstacol logic.

Pentru credințele sale fundamentale – în idei înnăscute sădite în noi de Dumnezeu; în adevăruri spirituale pentru care formulările raționale sau empirice

sunt un simplu voal uneori distorsionant; în înțelepciunea străveche, cea a oamenilor de dinainte de Potop, din care ne mai rămân doar fragmente disparate; în siguranța intuitivă cu privire la bine și rău, drept și nedrept în toate dogmele nedemonstrate și nedemonstrabile ale Bisericii lui, în părțile ei cele mai rigide – pentru toate acestea, Maistre nu oferă nici un argument serios. Este limpede că nu considera vreo experiență empirică, nimic din ceea ce pentru simțul comun sau pentru știință ar fi o dovadă, ca fiind în principiu capabilă să răstoarne aceste adevăruri. Propoziția că dacă două teze enunțate de credință ori de autoritate se contrazic una pe alta, sau sunt fiecare contrazise de obiecții aparent incontestabile, atunci amândouă trebuie crezute și sunt în principiu reconciliabile (chiar dacă, din cauza slăbiciunii intelectului nostru, nu putem vedea cum) – această propoziție nu este argumentată, ci doar declarată. De asemenea, noțiunea că dacă rațiunea intră în conflict cu simțul comun ea trebuie tratată ca o otravă și expulzată cu blesteme nu este compatibilă cu nici un fel de respect pentru gândirea rațională; apelul este unul la autoritate, nu la experiență, și este o simplă dogmă folosită ca armă polemică de asediu.

Astfel, Maistre susține, de pildă, că toată suferința, fie ea a vinovaților sau a inocenților, este neapărat o ispășire a păcatului comis de cineva cândva. De ce? Pentru că durerea trebuie să aibă un scop, și cum singurul ei scop este unul penal, trebuie ca undeva în univers să existe o sumă de transgresări suficientă pentru a cauza o sumă corespunzătoare de suferință; altfel, existența răului nu ar putea fi explicată sau justificată, și universul nu ar avea o guvernare morală. Dar asta este de neconceput: că lumea e guvernată de un scop moral este evident de la sine.[195]

Afirmă cu curaj că nici o constituție nu este rezultatul unei dezbateri; că este mai bine ca drepturile indivizilor și ale popoarelor să rămână nescrise sau că, dacă sunt scrise, ele trebuie să fie simpla transcriere a unor drepturi nescrise care au existat de când lumea și care sunt intuite metafizic, căci oricine trăiește potrivit unui text este slăbit de acesta. Cum rămâne atunci cu constituțiile scrise? În ultimii ani ai lui Maistre (chiar și în vremea în care scrie eseul despre constituții), Constituția Americii funcționa viguros și cu succes; dar asta doar pentru că era bazată pe Constituția nescrisă a Angliei.[196] Dar același lucru nu este valabil pentru Franța, pentru *Code Napoléon* sau pentru noua Constituție spaniolă: Maistre știe că ele vor eșua. Nu are nevoie de nici un argument. El cunoaște, la fel ca Burke, ce e veșnic și ce e trecător, ce e menit să existe pentru totdeauna și ce e lucrarea fragilă a mâinilor omenești. Instituțiile „sunt puternice și trainice în măsura în care sunt *concepute ca divine*“[197]. Omul nu creează nimic. El poate să planteze un pom, dar nu și să-l facă. Poate să modifice, dar nu să creeze. Constituția franceză de la 1795 este un simplu „exercițiu academic“[198]; „o constituție făcută pentru toate națiunile nu este făcută pentru nici una“[199]. O constituție trebuie să crească din caracterul și circumstanțele specifice ale unei națiuni, dintr-un timp și loc anume. Oamenii luptă pentru principii abstracte – „copii care se omoară unii pe alții ca să construiască o casă uriașă din cărți de joc“[200]. „Instituțiile republicane“ – produsul structurilor șubrede ale deliberării omenești – „nu au rădăcini; sunt doar așezate pe pământ, în timp ce ceea ce exista înainte [monarhia și Biserica] era *plantat*“[201].

> Trebuie ca un om să-și fi pierdut mințile ca să creadă că Dumnezeu a însărcinat academiile să ne spună ce este el și care este datoria noastră față de el. Prelații, nobilii, înalții demnitari ai statului […] au misiunea să ne învețe ce e bine și ce e rău […]: alții nu au nici un drept să discute despre chestiuni de acest soi. […] Cei care vorbesc sau scriu pentru a jefui un popor de dogma sa naturală ar trebui spânzurați întocmai ca

tâlharii.[202]

Și de unde își iau autoritatea prelații, nobilii și înalții demnitari ai statului? De la suveran: în statul secular, de la rege; dar, în ultimă instanță, de la sursa oricărei autorități spirituale, papa. Libertatea este darul regilor: o națiune nu își poate dărui singură libertatea, drepturile, și toate libertățile trebuie să fi fost conferite la un moment dat de suveran. Drepturile de bază nu sunt conferite: ele există pentru că există, născute în negura trecutului, cu o origine divină enigmatică.[203] Drepturile suveranilor înșiși nu au dată, căci sunt eterne. Suveranitatea trebuie să fie indivizibilă, căci dacă este distribuită nu există nici un centru de autoritate, și toate se destramă. Suveranii și legiuitorii pământești pot acționa doar în numele lui Dumnezeu, și tot ceea ce pot ei face este să reasambleze sau să reorganizeze drepturi, datorii, libertăți, privilegii deja existente și care au existat încă de la Facere.

Toate acestea par a fi o dogmă medievală moartă, și tocmai de aceea le credea Maistre. Atunci când întâlnește aparente excepții, are o cale rapidă de răspuns: observă că cineva ar putea aduce în discuție că, de pildă, Constituția britanică pare să se sprijine liniștită pe separația puterilor (studiul empiric al guvernelor efective nu intra în sfera lui de interes; asupra acestui punct repetă numai faimoasa judecată greșită a lui Montesquieu). Cum se poate asta explica? Răspuns: Constituția britanică este o minune; este divină. Căci nici o minte omenească nu ar fi putut să formeze o ordine din elemente atât de haotice. Dacă niște litere aruncate pe fereastră ar forma un poem, nu ar fi acesta un argument pentru lucrarea unei forțe care o depășește pe cea umană? Tocmai absurditățile și conflictele din legile și obiceiurile britanice sunt dovada că puterea divină călăuzește mâinile șovăielnice ale oamenilor. Căci nu încape îndoială că, dacă ar fi avut o simplă origine omenească, Constituția britanică s-ar fi prăbușit de mult. Iată un strașnic argument circular.

Aici s-ar putea obiecta, împotriva ideii că orice e scris este un instrument firav în comparație cu tot ce e nescris, că evreii au supraviețuit totuși cu succes prin credința în textul Vechiului Testament. Maistre este pregătit și pentru asta: Biblia i-a ținut pe evrei în viață tocmai pentru că este divină; altfel, aceștia s-ar fi prăbușit, desigur, cu mult timp în urmă. Dar alteori uită de statutul unic al Vechiului Testament și vorbește despre faptul că ceea ce a menținut stabilitatea socială în Asia sau Africa nu este simpla forță brută, ci imensa autoritate politică a Coranului, a lui Confucius sau a altor texte sacre de o origine evident non-divină, întruchipând idei în mod limpede incompatibile cu adevărurile revelate ale Testamentelor scripturale, Vechi sau Nou. Astfel, nu doar că argumentează circular și prin *petitio principii*, dar nici nu se obosește să fie coerent. Dar dacă rațiunea este o otravă de evitat cu orice preț, atunci totul e spre bine.

Forța lui Maistre nu constă în argumente raționale și nici măcar într-o cazuistică ingenioasă. Uneori, limba lui poartă, poate, masca rațiunii, însă ea rămâne iraționalistă și dogmatică de la cap la coadă. Nici convingerea pe care unele dintre tezele sale o demonstrează clar nu se datorează doar faptului că stilul său este viguros, strălucit, original și amuzant. „Amândoi [Maistre și Newman] scriu în maniera în care vorbesc oamenii distinși“, spune James Stephen[204]. Declamația este adesea uluitoare. Maistre este cel mai bun stilist dintre toți publiciștii francezi ai secolului al XIX-lea, dar nu în asta constă forța lui. Geniul său constă în profunzimea și precizia intuiției lui în ceea ce privește factorii mai întunecați și mai

puţin preţuiţi, dar decisivi, ai comportamentului social şi politic.

Maistre a fost un gânditor original, care a înotat împotriva curentului vremii lui, hotărât să detoneze platitudinile şi formulele pioase cele mai sacrosancte ale contemporanilor săi liberali. Aceştia subliniau puterea raţiunii; el a reliefat, poate cu prea multă voioşie, persistenţa şi amploarea instinctului iraţional, puterea credinţei, forţa tradiţiei oarbe, ignoranţa încăpăţânată cu privire la materialul lor uman de care se făceau vinovaţi progresiştii – savanţii sociali idealişti, îndrăzneţii planificatori politici şi economici, adepţii pasionaţi ai tehnocraţiei. În timp ce peste tot în jurul lui se vorbea de căutarea omenească a fericirii, el a subliniat (din nou, cu multă exagerare şi cu o voluptate perversă, dar cu oarecare îndreptăţire) că dorinţa de a te imola, de a suferi, de a te prosterna în faţa autorităţii, a unei puteri superioare, de oriunde ar veni ea, precum şi dorinţa de a domina, de a-ţi exercita autoritatea, de a urmări puterea de dragul puterii – toate acestea au fost, de-a lungul istoriei, forţe la fel de puternice ca dorinţa de pace, prosperitate, libertate, dreptate, fericire, egalitate.

Realismul lui ia forme violente, turbate, obsedate, sălbatic de limitate, dar este totuşi un realism. Simţul acut pentru ceea ce se poate sau nu desface – care l-a determinat să spună încă din 1796 că, odată ce mişcarea revoluţionară îşi făcuse treaba, Franţa ca monarhie mai putea fi salvată doar de iacobini, că eforturile de a restaura vechea ordine erau nebunie oarbă, că Bourbonii, chiar de ar fi fost restauraţi, nu puteau dăinui – nu l-a părăsit niciodată. De un dogmatism orb în chestiunile de teologie (şi de teorie în general), era, în practică, de un pragmatism ager – şi ştia asta. În acest sens insistă că religia nu trebuie să fie adevărată, sau mai degrabă că adevărul ei constă doar în faptul că ne împlineşte aspiraţiile. „Dacă sunt plauzibile conjecturile noastre, […] în primul rând dacă ele sunt liniştitoare şi ne fac să ne simţim mai bine, oare ce putem cere mai mult? Chiar dacă ele nu sunt adevărate, sunt bune; sau mai degrabă, fiind bune, oare nu devin prin asta adevărate?“[205]

Nimeni care a trăit în prima jumătate a secolului XX, şi chiar după, nu se poate îndoi că psihologia politică a lui Maistre, cu toate paradoxurile şi căderile ei ocazionale în pură absurditate contrarevoluţionară, s-a dovedit a fi uneori, fie şi doar revelând şi accentuând tendinţele distructive – ceea ce romanticii germani numeau partea întunecată, nocturnă a lucrurilor – pe care persoanele omenoase şi optimiste tind să nu vrea să le vadă, un ghid mai bun pentru comportamentul uman decât credinţa adepţilor raţiunii; sau, în orice caz, că poate oferi un antidot tare, şi în nici un caz inutil, la remediile lor adeseori prea simple, superficiale şi, nu o dată, dezastruoase.

XII

Poate că nu este surprinzător ca o figură atât de îndrăzneaţă şi de articulată să provoace reacţii foarte puternice din partea criticilor, de-a lungul veacului său şi chiar în zilele noastre. În diferite perioade a provocat curiozitate, dezgust, adulare şi ură oarbă. Cu siguranţă, nu mulţi au avut parte de comentarii atât de inepte din partea comentatorilor lor. Pentru că era un tată, un soţ şi un prieten bun, F.-A. de Lescure spune că acest „aigle de l'intelligence fut débonnaire comme l'agneau, candide comme la colombe“[206]. Nici episcopii care i-au adus omagii nu au mers chiar atât de departe. Pentru că a vorbit despre divinitatea războiului, J. Dessaint îl

considera un darwinist înainte de Darwin.[207] Pentru că răsturna concepțiile în general acceptate, este comparat cu teologul protestant eretic David Friedrich Strauss; pentru că a admis importanța naționalismului, este un precursor al Risorgimento-ului italian, al președintelui Wilson și al doctrinei autodeterminării[208]; și, pentru că este printre primii care folosesc termenul de „société des nations“[209], este un profet al Societății Națiunilor, deși folosea termenul doar pentru a-și bate joc de o asemenea absurditate tipic raționalistă[210].

Amintirile celor care l-au cunoscut redau portretul unui om cu mult șarm, care alterna ironiile de geniu cu filipicele crunte, întotdeauna fascinant pentru publicul său, mai ales la Sankt-Petersburg, unde era foarte căutat în cercurile aristocratice, gata să pună întrebări paradoxale și înclinat să nu prea asculte răspunsurile, un minunat stilist – Lamartine îl numea moștenitorul lui Diderot[211] –, admirat la fel de mult de marele critic Sainte-Beuve, unic în felul său. Într-adevăr, cea mai bună relatare despre el ne vine de la Sainte-Beuve, care îl descrie ca pe un gânditor singuratic, auster, sobru, dar pasionat, turbat după adevăr, plin de idei și fără nimeni, în Sankt-Petersburg sau oriunde altundeva, căruia să i le adreseze sau cu care se le discute; prin urmare, susceptibil să scrie doar pentru el și, chiar și numai din acest motiv, să ducă lucrurile prea departe cu ale sale „ultra-vérités“[212]; tot timpul în atac, lovindu-și adversarii în punctele-forte, gata să deschidă focul și țintind să ucidă. Prin urmare, era deseori în ofensivă: unul dintre cele mai bune exemple oferite de Sainte-Beuve este riposta pe care Maistre i-o dă lui Madame de Staël, care îi ținea prelegeri despre meritele Bisericii Anglicane. „Da“, a spus el, „[…] este ca un urangutan printre maimuțe“[213] – denumirea lui tipică pentru celelalte denominații protestante. Sainte-Beuve îl numește „un grand et puissant esprit“[214] sub vraja căruia a rămas toată viața. Era demn și chipeș la înfățișare, un oaspete sicilian l-a descris ca „la neve in testa ed il fuoco in bocca“[215].

Ca și Hegel, Maistre era conștient că trăia într-un timp în care dispărea o lungă epocă a civilizației umane. „Je meurs avec l’Europe, je suis en bonne compagnie“[216], scria el în 1819. Léon Bloy îi privea scrierile ca pe o orație funerară pentru Europa civilizată a timpului său și al nostru.[217] Totuși, Maistre nu este astăzi interesant ca ultimă voce a unei culturi pe moarte, ca ultimul dintre romani (așa cum se vedea el însuși). Operele și personalitatea lui sunt semnificative nu ca un sfârșit, ci ca un început. Ele contează pentru că a fost primul teoretician în marea și puternica tradiție care a culminat cu Charles Maurras, un precursor al fasciștilor și al acelor catolici anti-dreyfusarzi și susținători ai regimului de la Vichy care au fost uneori descriși ca fiind catolici înainte de a fi creștini. Poate că Maurras ar fi fost pregătit să colaboreze cu regimul lui Hitler pentru câteva dintre aceleași motive precum cele care îl făceau pe Maistre să fie atras de Napoleon (pe care a încercat în zadar să-l cunoască) ori să-l respecte pe Robespierre, dușmanul său de moarte, mult mai mult decât pe moderații pe care aceștia îi distrugeau sau pe regimentul de mediocrități *bien pensant* cu genunchi tremurânzi care formau anturajul suveranului său din Cagliari.

Puterea este aproape prima pe scara de valori a lui Maistre, pentru că puterea este principiul divin care guvernează lumea, sursa întregii vieți și acțiuni, factorul suprem în dezvoltarea omenirii; și oricine știe să o mânuiască și, în primul rând, să ia decizii primește dreptul la supunere, și este astfel instrumentul ales de providență sau de istorie, în momentul respectiv, pentru a-i înfăptui scopurile misterioase. Concentrarea puterii într-o sursă unică, esența însăși a domniei despotice a lui Robespierre și a acoliților săi, împotriva căreia moderați precum Constant și Guizot

au reacționat atât de pasionat, este pentru Maistre infinit preferabilă dispersării ei după regulile făcute de om. Dar, desigur, să situezi puterea acolo unde ar trebui cu adevărat să fie în siguranță – nu în mâna unor indivizi aleși democratic sau autoproclamați, ci în instituții străvechi, consolidate, create social, nu făcute de mâna omului – în asta constau intuiția și înțelepciunea politică și morală. Orice uzurpare eșuează în final, pentru că este o batjocură adusă legilor divine ale universului; puterea stă doar în cel care este instrumentul unor asemenea legi. Să te împotrivești lor înseamnă să opui fluxului cosmic resursele failibile ale unui singur intelect, ceea ce e întotdeauna o copilărie și o nebunie, ba mai mult decât atât – o nebunie criminală, îndreptată împotriva viitorului omului. Numai o apreciere realistă a istoriei și a naturii oamenilor în marea ei varietate îți va putea spune care este acest viitor. Cu tot apriorismul său teoretic, Maistre predica doctrina că evenimentele trebuie studiate empiric și cu atenția cuvenită la condițiile istorice în schimbare – fiecare situație în contextul ei propriu – dacă vrem să înțelegem lucrarea voinței divine.

Acest istorism, și chiar interesul pentru varietățile de putere asupra ființelor umane și pentru procesele de formare ale societăților și ale componentelor lor spirituale și culturale, pe care Herder, Hegel și romanticii germani îl predicau într-un limbaj mult mai sumbru, iar Saint-Simon într-o manieră mult mai abstractă, fac astăzi parte atât de mult din perspectiva noastră istorică, încât am uitat cât de puțin timp a trecut de când aceste noțiuni nu erau platitudini, ci paradoxuri. Maistre este contemporanul nostru și prin denunțarea neputinței ideilor abstracte și a metodelor deductive, care (deși poate că nu o spune) îi dominau pe apologeții catolici pioși nu mai puțin decât pe adversarii lor. Nimeni nu a făcut mai multe decât el pentru a discredita încercarea de a explica felul în care se petrec lucrurile și de a formula ceea ce avem de făcut prin deducție, pornind de la noțiuni generale precum natura omului, natura drepturilor, natura virtuții, natura lumii fizice ș.a.m.d. – o procedură deductivă prin care putem deriva în concluzie doar ceea ce am importat în premise, fără să observăm sau să admitem că numai asta facem.

Maistre este pe drept cuvânt numit reacționar, însă a atacat conceptele acceptate necritic cu mai multă înverșunare și eficiență decât mulți așa-ziși progresiști. Metoda lui este mult mai aproape de empirismul modern decât, să spunem, cea a unor minți științifice precum Comte sau Spencer, sau, în fond, a istoricilor liberali din secolul al XIX-lea. Din nou, Maistre a fost printre primii gânditori care au perceput imensa importanță socială și filozofică a unor instituții „naturale“ – precum obiceiurile lingvistice, modurile de vorbire, prejudecățile și idiosincraziile naționale – în formarea caracterului și a credințelor oamenilor. Vico vorbise de limbaj, imagini, mitologii ca oferind o privire asupra dezvoltării oamenilor și a instituțiilor ce nu ar putea fi dobândită altfel. Herder și filologii germani au studiat acestea ca izvorând din aspirațiile cele mai profunde și caracteristicile cele mai tipice ale națiunii lor; părinții romantismului politic, în special Hamann, Herder, Fichte, le-au văzut ca pe niște forme libere și spontane de autoexprimare care îndeplineau adevăratele nevoi ale naturii omenești, în contrast cu despotismul rigid al statului francez centralizat, care strivea înclinațiile naturale ale supușilor săi. Maistre nu subliniază aceste atribute plăcute, și în parte imaginare, ale „*Volksseele*“, aplaudate de susținătorii entuziaști ai vieții și dezvoltării societăților, ci din contră, stabilitatea, permanența, impregnabilitatea, autoritatea întunecatei mase de amintiri semiconștiente, tradiții și loialități, împreună cu forțele și mai întunecate de sub nivelul conștiinței, în primul rând, puterea instituțiilor, privită ca supranaturală, de a

pretinde supunerea colectivă. El subliniază apăsat faptul că domnia absolută reușește cel mai bine atunci când devine înspăimântător până și să-i pui la îndoială rădăcinile. Se temea de știință și o detesta, pentru că aceasta făcea prea multă lumină, și, astfel, risipea misterul, singurul care putea să reziste cercetării sceptice. Nici măcar el, cu tot ochiul său ager, nu ar fi putut să prevadă că va veni o zi când resursele tehnice ale științei vor fi combinate nu cu cele ale rațiunii, ci cu cele ale iraționalului, că liberalismul va înfrunta doi dușmani în locul unuia singur – despotismul organizării științifice raționale, pe de-o parte, și forțele bigotismului mistic antirațional, pe de alta – și că aceștia doi, aclamați de urmașii lui Voltaire și, respectiv, ai lui Maistre, își vor uni forțele chiar în acea alianță pe care Saint-Simon o profețise cu un optimism atât de fervent și atât de greșit.

Ca și Pareto, Maistre credea în elite, însă fără indiferența cinică a acestuia față de alegerea unor scări de valori morale specifice – cu alte cuvinte, cea adoptată de elită și cea, foarte diferită, pe care ea o predica maselor; deși credea că prea multă lumină nu este bună pentru majoritatea omenirii. Ca și Georges Sorel, credea în necesitatea unei mitologii sociale și în inevitabilitatea războaielor, atât naționale, cât și sociale, însă, spre deosebire de acesta, nu admitea că e necesar ca liderii clasei victorioase să vadă dincolo de miturile prin a căror adoptare indispensabilă masele pot și trebuie conduse către victorie. Ca și Nietzsche, ura egalitatea și credea că noțiunea de libertate universală este o himeră absurdă și periculoasă, însă nu se revolta împotriva procesului istoric și nu dorea să distrugă cadrul în care omenirea înaintase până atunci cu trudă. Nu se lăsa fermecat de sloganurile sociale și politice ale timpului și vedea natura ordinii politice la fel de clar – și o exprima în termeni la fel de tranșanți – precum Machiavelli și Hobbes sau Bismarck și Lenin în vremea lor. Din acest motiv, liderii catolici ai secolului al XIX-lea, atât preoți, cât și laici, care îi aduceau multe omagii formale, ca fiind un doctrinar puternic și pios, simțeau totuși un disconfort când i se menționa numele, ca și cum armele pe care le făurise cu bună-credință în scopuri de apărare erau prea periculoase – bombe care ar fi putut exploda pe neașteptate în mâinile celor ce le țineau.

Maistre vedea societatea ca pe o rețea inextricabilă de ființe umane slabe, păcătoase, neajutorate, sfâșiate de dorințe contradictorii, purtate încoace și încolo de forțe mult prea violente pentru a fi controlate, prea distructive pentru a fi justificate de vreo formulă raționalistă confortabilă. Orice realizare era dureroasă și probabil sortită eșecului; putea fi înfăptuită, eventual, doar sub îndrumarea unei ierarhii de ființe cu voință puternică și cu o mare înțelepciune, care, fiind depozitarele forțelor istoriei (care, pentru el, aproape că este cuvântul lui Dumnezeu întrupat), și-au dat viața îndeplinindu-și sarcina de organizare, reprimare și păstrare a ordinii sortite în mod divin; dobândind, prin acest act de sacrificiu, comuniunea cu ordinea divină, a cărei lege este autoimolarea ce sfidează explicațiile și nu aduce nici o recompensă în această lume. Structura socială pe care o sprijinea deriva din paznicii *Republicii* lui Platon și din consiliul de noapte din *Legile*, cel puțin la fel de mult ca din tradiția creștină; are afinități cu predica Marelui Inchizitor din faimoasa parabolă a lui Dostoievski. Concepția lui, bazată pe o respingere dogmatică a luminii în care trăiesc sau își doresc să trăiască cei mai mulți dintre oameni, poate fi detestabilă pentru cei care prețuiesc cu adevărat libertatea omului; însă, în cursul construirii marii sale teze, Maistre a dezvăluit (și a exagerat violent) nu o dată, și deseori pentru prima oară, adevăruri centrale, indigeste pentru contemporanii săi, negate cu indignare de urmași și recunoscute doar în zilele noastre – într-adevăr, nu datorită unei intuiții mai desăvârșite sau unei autocunoașteri ori sincerități mai mari, ci

pentru că ordinea pe care Maistre o socotea singurul remediu împotriva distrugerii țesăturii sociale a luat ființă, în vremurile noastre, în forma ei cea mai hidoasă. În acest fel, societatea totalitară, pe care Maistre, sub forma unei analize istorice, o întrezărise, a devenit reală; și, astfel, cu un preț inestimabil de suferință umană, a confirmat profunzimea și strălucirea unui remarcabil și terifiant profet al zilelor noastre.

Anexă: Violenţă şi teroare
DOUĂ FRAGMENTE DIN MAISTRE, *SOIRÉÉS*

I
Violența naturii

Primul fragment este textul complet al pasajului din Maistre tradus parțial mai sus la pp. 149–150. Traducerea, făcută de editor, apare după originalul francez.

Dans le vaste domaine de la nature vivante, il règne une violence manifeste, une espèce de rage prescrite qui arme tous les êtres *in mutua funera*: dès que vous sortez du règne insensible, vous trouvez le décret de la mort violente écrit sur les frontières mêmes de la vie. Déjà, dans le règne végétal, on commence à sentir la loi: depuis l'immense catalpa jusqu'à la plus humble graminée, combien de plantes *meurent*, et combien sont *tuées*! mais, dès que vous entrez dans le règne animal, la loi prend tout à coup une épouvantable évidence. Une force, à la fois cachée et palpable, se montre continuellement occupée à mettre à découvert le principe de la vie par des moyens violents. Dans chaque grande division de l'espèce animale, elle a choisi un certain nombre d'animaux qu'elle a chargés de dévorer les autres: ainsi, il y a des insectes de proie, des reptiles de proie, des oiseaux de proie, des poissons de proie et des quadrupèdes de proie. Il n'y a pas un instant de la durée où l'être vivant ne soit dévoré par un autre. Au-dessus de ces nombreuses races d'animaux est placé l'homme, dont la main destructrice n'épargne rien de ce qui vit; il tue pour se nourrir, il tue pour se vêtir, il tue pour se parer, il tue pour attaquer, il tue pour se défendre, il tue pour s'instruire, il tue pour s'amuser, il tue pour tuer: roi superbe et terrible, il a besoin de tout, et rien ne lui résiste. Il sait combien la tête du requin ou du cachalot lui fournira de barriques d'huile; son épingle déliée pique sur le carton des musées l'élégant papillon qu'il a saisi au vol sur le sommet du Mont-Blanc ou du Chimboraço; il empaille le crocodile, il embaume le colibri; à son ordre, le serpent à sonnettes vient mourir dans la liqueur conservatrice qui doit le montrer intact aux yeux d'une longue suite d'observateurs. Le cheval qui porte son maître à la chasse du tigre se pavane sous la peau de ce même animal; l'homme demande tout à la fois, à l'agneau ses entrailles pour faire résonner une harpe, à la baleine ses fanons pour soutenir le corset de la jeune vierge, au loup sa dent la plus meurtrière pour polir les ouvrages légers de l'art, à l'éléphant ses défenses pour façonner le jouet d'un enfant: ses tables sont couvertes de cadavres. Le philosophe peut même découvrir comment le carnage permanent est prévu et ordonné dans le grand tout. Mais cette loi s'arrêtera-t-elle à l'homme? non, sans doute. Cependant quel être exterminera celui qui les extermine tous? Lui. C'est l'homme qui est chargé d'égorger l'homme. Mais comment pourra-t-il accomplir la loi, lui qui est un être moral et miséricordieux; lui qui est né pour aimer; lui qui pleure sur les autres

comme sur lui-même, qui trouve du plaisir à pleurer, et qui finit par inventer des fictions pour se faire pleurer; lui enfin à qui il a été déclaré *qu'on redemandera jusqu'à la dernière goutte du sang qu'il aurait versé injustement*[218]? c'est la guerre qui accomplira le *décret*. N'entendez-vous pas la *terre* qui crie et demande du sang? Le sang des animaux ne lui suffit pas, ni même celui des coupables versé par le glaive des lois. Si la justice humaine les frappait tous, il n'y aurait point de guerre; mais elle ne saurait en atteindre qu'un petit nombre, et souvent même elle les épargne, sans se douter que sa féroce humanité contribue à nécessiter la guerre, si, dans le même temps surtout, un autre aveuglement, non moins stupide et non moins funeste, travaillait à éteindre l'expiation dans le monde. La *terre* n'a pas crié en vain: la guerre s'allume. L'homme, saisi tout à coup d'une fureur *divine*, étrangère à la haine et à la colère, s'avance sur le champ de bataille sans savoir ce qu'il veut ni même ce qu'il fait. Qu'est-ce donc que cette horrible énigme? Rien n'est plus contraire à sa nature, et rien ne lui répugne moins: il fait avec enthousiasme ce qu'il a en horreur. N'avez-vous jamais remarqué que, sur le champ de mort, l'homme ne désobéit jamais? il pourra bien massacrer Nerva ou Henri IV; mais le plus abominable tyran, le plus insolent boucher de chair humaine n'entendra jamais là: *Nous ne voulons plus vous servir*. Une révolte sur le champ de bataille, un accord pour s'embrasser en reniant un tyran, est un phénomène qui ne se présente pas à ma mémoire. Rien ne résiste, rien ne peut résister à la force qui traîne l'homme au combat; innocent meurtrier, instrument passif d'une main redoutable, *il se plonge tête baissée dans l'abîme qu'il a creusé lui-même; il donne, il reçoit la mort sans se douter que c'est lui qui a fait la mort.*[219]

Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente des êtres vivants. La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort de la mort.[220]

[Pe întinsul tărâm al naturii vii domnește o violență fățișă, un soi de furie prescrisă care înarmează toate făpturile *in mutua funera*: de îndată ce părăsești lumea neînsuflețită, găsești decretul morții violente înscris chiar deasupra hotarelor vieţii. Deja, în regnul vegetal, începe să se simtă legea: de la imensa catalpa și până la cel mai umil fir de iarbă, câte plante nu *mor* și câte nu sunt *ucise*! Odată ce intri însă în regnul animal, legea devine brusc cât se poate de evidentă. O forță violentă, ascunsă și palpabilă totodată, se arată mereu preocupată să-și descopere principiul de viață prin mijloace violente. Ea a ales, pentru fiecare mare diviziune a speciei animale, un anumit număr de animale pe care le-a însărcinat să le devoreze pe celelalte. Există astfel insecte de pradă, reptile de pradă, păsări de pradă, pești de pradă, patrupede de pradă. Nu e moment în care o ființă vie să nu fie devorată de o alta. Peste aceste felurite rase de animale este așezat omul, a cărui mână nimicitoare nu cruță nimic din ce trăiește; omoară ca să se hrănească, omoară ca să se îmbrace, omoară ca să se împodobească, omoară ca să atace, omoară ca să se apere, omoară ca să se instruiască, omoară ca să se distreze, omoară ca să omoare: rege superb și teribil, are nevoie de tot, și nimic nu-i stă în cale. Știe câte litre de ulei va scoate dintr-un cap de rechin sau cașalot; cu acul lui fin, agață de cartonul muzeului fluturele elegant pe care l-a prins în zbor pe vârful Mont-Blanc sau Chimborazo; împăiază crocodilul, îmbălsămează colibriul; la ordinele sale, șarpele cu clopoței vine să moară în licoarea conservantă care trebuie să-l păstreze intact în ochii lungului șir

de vizitatori. Calul care își poartă stăpânul la vânătoarea de tigri merge țanțoș sub pielea aceluiași animal. Omul cere totul deodată: mielului – mațele, să-și facă din ele harpa să cânte; balenei – fanoanele, să țină corsetul tinerei fecioare; lupului – cel mai ucigător dinte, să-și lustruiască cea mai măruntă operă de artă; elefantului – colții, să facă jucării copilului – masa lui e plină de cadavre. Filozoful poate chiar să descopere carnagiul permanent, pregătit și ordonat în marele tot. Dar oare această lege se oprește aici? Fără îndoială că nu. Cine, așadar, va stârpi pe cel care îi stârpește pe toți ceilalți? Chiar el. Omul este cel însărcinat să-l ucidă pe om. Dar cum ar putea el să împlinească legea, el, o ființă morală și miloasă; el, născut pentru a iubi; el, care îi plânge pe alții ca pe sine însuși, care găsește plăcere în a plânge, și care ajunge să-și născocească povești ca să plângă; în fine, el căruia i s-a spus că „și sângele vostru, în care e viața voastră, îl voi cere de la orice fiară“[221]? Războiul este cel ce va împlini *decretul*. Oare nu auziți *pământul* cum geme și cere sânge? Nu-i ajunge sângele animalelor, și nici măcar cel al vinovaților, vărsat de sabia legii. Dacă dreptatea omului i-ar lovi pe toți, n-ar mai exista războaie; dar ea nu poate atinge decât un număr mic, și adesea și pe ei îi cruță, fără a bănui că umanitatea ei feroce face necesar războiul; mai ales dacă, totdeodată, o altă orbie, nu mai puțin stupidă, nu mai puțin funestă, ar trudi să stingă ispășirea lumii. *Pământul* n-a strigat în van; se iscă războiul. Omul, cuprins deodată de-o mânie *divină*, străină de ură și de furie, înaintează pe câmpul de luptă, fără a ști ce vrea și nici ce face. Ce poate fi deci această oribilă enigmă? Nimic nu e mai contrar naturii lui, nimic nu îi repugnă mai puțin: face cu entuziasm ceea ce-l îngrozește. Oare n-ați remarcat niciodată că, pe câmpul de moarte, omul se supune întotdeauna? Ar putea să-i masacreze pe Nerva sau pe Henric IV; în timpul bătăliei însă, nici măcar cel mai abominabil tiran, cel mai insolent călău nu va auzi niciodată: *Nu mai vrem să vă slujim*. O revoltă pe câmpul de luptă, o învoială la a-și da mâna pentru a răsturna tiranul e ceva ce nu s-a pomenit. Nimic nu rezistă, nimic nu poate rezista forței care duce omul la luptă; inocent ucigaș, unealtă pasivă într-o mână redutabilă, *se bagă cu capul înainte în prăpastia pe care a căscat-o tot el; dă și primește moartea fără a bănui că tot el a creat-o.*[222]

Astfel se împlinește neîncetat, de la căpușă și până la om, marea lege a nimicirii violente a ființelor vii. Tot pământul, stropit întruna cu sânge, nu este decât un imens altar pe care tot ce e viu trebuie să fie sacrificat necontenit, nemăsurat, neîntrerupt, până la plinirea tuturor lucrurilor, când răul va fi nimicit, până la moartea morții.][223]

II
Călăul

Al doilea pasaj este originalul francez al textului care se găsește tradus la pp. 153–154 mai sus.

Qu’est-ce donc que cet être inexplicable qui a préféré à tous les métiers agréables, lucratifs, honnêtes et même honorables qui se présentent en foule à la force ou à la dextérité humaine, celui de tourmenter et de mettre à mort ses semblables? Cette tête, ce cœur sont-ils faits comme les nôtres? ne contiennent-ils rien de particulier et d’étranger à notre nature? Pour moi, je n’en sais pas douter. Il est fait comme nous extérieurement; il naît comme nous; mais c’est un être extraordinaire, et pour qu’il existe dans la famille humaine il faut un décret particulier, un fiat de la puissance

créatrice. Il est créé comme un monde. Voyez ce qu'il est dans l'opinion des hommes, et comprenez, si vous pouvez, comment il peut ignorer cette opinion ou l'affronter! A peine l'autorité a-t-elle désigné sa demeure, à peine en a-t-il pris possession, que les autres habitations reculent jusqu'à ce qu'elles ne voient plus la sienne. C'est au milieu de cette solitude, et de cette espèce de vide formé autour de lui qu'il vit seul avec sa femelle et ses petits, qui lui font connaître la voix de l'homme: sans eux il n'en connaîtrait que les gémissements... Un signal lugubre est donné; un ministre abject de la justice vient frapper à sa porte et l'avertir qu'on a besoin de lui: il part; il arrive sur une place publique couverte d'une foule pressée et palpitante. On lui jette un empoisonneur, un parricide, un sacrilège: il le saisit, il l'étend, il le lie sur une croix horizontale, il lève le bras: alors il se fait un silence horrible, et l'on n'entend plus que le cri des os qui éclatent sous la barre, et les hurlements de la victime. Il la détache; il la porte sur une roue: les membres fracassés s'enlacent dans les rayons; la tête pend; les cheveux se hérissent, et la bouche, ouverte comme une fournaise, n'envoie plus par intervalle qu'un petit nombre de paroles sanglantes qui appellent la mort. Il a fini: le cœur lui bat, mais c'est de joie; il s'applaudit, il dit dans son cœur: *Nul ne roue mieux que moi*. Il descend: il tend sa main souillée de sang, et la justice y jette de loin quelques pièces d'or qu'il emporte à travers une double haie d'hommes écartés par l'horreur. Il se met à table, et il mange; au lit ensuite, et il dort. Et le lendemain, en s'éveillant, il songe à tout autre chose qu'à ce qu'il a fait la veille. Est-ce un homme? Oui: Dieu le reçoit dans ses temples et lui permet de prier. Il n'est pas criminel; cependant aucune langue ne consent à dire, par exemple, *qu'il est vertueux*, *qu'il est honnête homme*, *qu'il est estimable*, etc. Nul éloge moral ne peut lui convenir; car tous supposent des rapports avec les hommes, et il n'en a point.

Et cependant toute grandeur, toute puissance, toute subordination repose sur l'exécuteur: il est l'horreur et le lien de l'association humaine. Ôtez du monde cet agent incompréhensible; dans l'instant même l'ordre fait place au chaos, les trônes s'abîment et la société disparaît. Dieu qui est l'auteur de la souveraineté, l'est donc aussi du châtiment: il a jeté notre terre sur ces deux pôles: *car Jéhovah est le maître des deux pôles, et sur eux il fait tourner le monde*.[224]

---

80. „Un rege este un om călare care-și joacă numărul, pe marginea căruia de Maistre scrie: Rege, a se citi: călău.“ *Chansons des Rues et des Bois*, Cartea I („Jeunesse“), vol. 6, p. 17 („A un visiteur parisien“), strofa II: *Œuvres complètes: poésie*, vol. 2, ed. Jean Gaudon, Paris, 1985, p. 958.

81. „Dar nu e timpul acum să stăruim asupra acestui tip de chestiuni, secolul nostru nu este încă pregătit să se ocupe de ele.“ *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, în general de aici înainte *Soirées*. Referințele pentru citatele din Maistre sunt la volum și pagină din *Œuvres complètes de J. de Maistre*, 14 volume și index, Lyon/Paris, 1884–1887, deci: vol. 5, p. 26, referința pentru acest epigraf.

82. [Aparent provenită din descrierea făcută de Joseph Conrad căpitanului Blunt ca „Américain, catholique et gentilhomme“, în *The Arrow of Gold*, London, 1919. Fraza apare pentru prima oară în *The Mirror of the Sea*, London, 1906, capitolul 41, p. 248.] (Vezi și Joseph Conrad, *Oglinda mării*, trad. Lidia Vianu, Editura pentru Literatură Contemporană, București, 2020, p. 250 – n. red.)

83. Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, prima serie, Paris, 1899, 1.

84. *Ibid.*, p. 59.

85. *Ibid.* („un paganisme un peu «nettoyé»“).

86. *Ibid.*, p. 60.

87. „Christianity of the Terror“: S. Rocheblave, „Étude sur Joseph de Maistre“, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 2 (1922), p. 312.

88. Georg Brandes, *Main Currents in Nineteenth Century Literature*, trad. engl., London, 1901–1905, vol. 3 (*The Reaction in France*), p. 112.

89. E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française*, Paris, 1845, pp. 357–358.

90. *Correspondance de Stendhal* (1800–1842), ed. Ad. Paupe și P.-A. Cheramy, Paris, 1908, vol. 2, p. 389.

91. René Doumic, *Études sur la littérature française*, prima serie, Paris, 1896, p. 216.

92. Vezi în primul rând „Joseph de Maistre“ (1843) în *Portraits littéraires*, *Œuvres*, ed. Maxime Leroy [Paris, 1949–1951], vol. 2, pp. 385–466 și „Lettres et opuscules inédits du comte Joseph de Maistre“ (2 iunie 1851): *Causeries du Lundi*, Paris [1852–1862], vol. 4, pp. 146–164.

93. Dar această părere nu este împărtășită de biograful său canadian Richard Lebrun, sau de Emil Cioran, și nici de mine. Mi-ar plăcea să-l pot desconsidera atât de ușor; dar cele mai negre evenimente ale secolului nostru nu o confirmă. Vezi Richard A. Lebrun, *Joseph de Maistre: An Intellectual Militant*, Kingston/Montreal, 1988; E.M. Cioran, *Essai sur la pensée réactionnaire: à propos de Joseph de Maistre*, [Montpellier], 1977. (Vezi și Cioran, „Joseph de Maistre: Eseu asupra gândirii reacționare“, în *Exerciții de admirație: Eseuri și portrete*, trad. Emanoil Marcu, Humanitas, București, 1993, 2021, pp. 5–64 – n. red.)

94. Vol. 1, p. 18.

95. *Correspondance diplomatique de Joseph de Maistre* 1811–1817, ed. Albert Blanc, Paris, 1860 (de aici înainte *Correspondance diplomatique*), vol. 1, p. 197.

96. „Mémoire au duc de Brunswick“, în Jean Rebotton (ed.), *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis franc-maçons*, Genève, 1983, p. 106 (vezi „Memoriu adresat ducelui de Brunswick-Lunebourg“, în Joseph de Maistre, *Istorie și masonerie*, antologie de Daniel Vighi, trad. de Beatrice Staicu, Amarcord, Timişoara, p. 68 – n. red.).

97. Citat de Maistre într-o scrisoare către Vignet des Étoles pe 16 iulie 1793 din arhiva familiei Maistre. Vezi Lebrun, *op. cit.* (vezi p. 133, nota 1), p. 123, n. 68.

98. Jeremy Bentham, *Rights, Representation and Reform: „Nonsense upon Stilts“ and Other Writings on the French Revolution*, ed. Philip Schofield, Catherine Pease-Watkin și Cyprian Blamires, Oxford, 2002, pp. 330, 187.

99. Titlul unei cărți de Carl L. Becker apărute la New Haven în 1932.

100. Vol. 5, pp. 22–25. Textul original, care e tradus mai sus doar în parte, merită să fie redat în întregime, înfățișându-l pe Maistre într-unul din momentele sale cele mai tipice, mai pitorești și mai violente. Vezi mai jos anexa la prezentul eseu, pp. 218–223.

101. „[El] matadero del difunto conde José de Maistre“. Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*: vezi *Obras completas*, ed. Manuel García Blanco, Madrid, 1966–1971, vol. 7, p. 308.

102. Vol. 4, pp. 32–34. Din acest motiv, textul acesta, cel mai cunoscut al lui Maistre, merită redat în original: vezi mai jos anexa la acest eseu, pp. 223–225.

103. *Domini enim sunt cardines terrae et posuit super eos orbem* (Cântarea Anei, 1 Samuel 2,8). [Textul Vulgatei, dat în notă de Maistre, iar în engleză după Biblia Douay-Rheims.] (Vezi și trad. rom. în 1 Regi 2,7 – n. red.)

104. *E.g.* vol. 1, p. 407, vol. 8, pp. 91, 222, 223, 268, 283, 311–312, 336, 345, 512–513.

105. Într-o notă de subsol îl citează pe Iuvenal: „Graeculus esuriens in caelum iusseris, ibit“ („Un grec flămând la toate se pricepe; la cer de-ai porunci să urce, se va duce“: *Satire* III, 78) (vezi Iuvenal, *Satire*, trad. rom. cit., p. 43 – n. red.), atribuind greșit citatul lui Marțial.

106. Vol. 8, p. 299.

107. *Ibid.*, p. 305.
108. *Ibid.*, pp. 297–298.
109. Vol. 5, pp. 3–4.
110. Vol. 5, p. 10.
111. Vol. 1, p. 111.
112. Vol. 5, p. 116.
113. Vol. 4, p. 66.
114. *Ibid.*, p. 67.
115. Vol. 4, pp. 67–68.
116. Vol. 2, p. 338, vol. 8, p. 280.
117. Vol. 2, p. 338. Faguet, parafrazându-l pe Maistre, folosește o epigramă strălucită, aparent născocită de el însuși: „Dire: les moutons sont nés carnivores, et partout ils mangent de l'herbe, serait aussi juste" („Ar fi la fel de just să spui că oile se nasc carnivore, dar, oriunde te uiți, mănâncă iarbă"). *Op. cit.*, p. 41.
118. Vol. 1, p. 376.
119. Vol. 5, p. 197.
120. „Sânge și glie".
121. Tema principală a tratatului pe care l-a dedicat respingerii lui Bacon este că acesta nu a avut puterea metafizică de a înțelege elementele non-empirice ale științelor pe care le vestea; că a fost cel mult un barometru al schimbărilor climatice, și nu creatorul acestora, nu atât „un amant pasional al științelor", cât „eunucul lor amorezat" (vol. 6, pp. 533–534). S-ar putea să existe o parte de adevăr în asta, deși este improbabil ca Maistre să-și fi dat seama de ea ori să o fi plănuit.
122. Vol. 1, pp. 246–247.
123. „Joseph de Maistre" (vezi p. 132, nota 5), p. 422.
124. Vol. 5, p. 2.
125. Vol. 8, p. 282, citând din 3 Regi 19,11, „Domnul nu va fi în cutremur".
126. Vol. 1, p. 88. La fel, s-a înșelat cu privire la viitorul regatului grec, și prin avertismentele lui sumbre și, așa cum s-a dovedit, neîntemeiate a reușit doar să-și atragă reputația de încurcă-lume în ochii camaradului său de exil la Sankt-Petersburg, patriotul grec Alexandru Ipsilanti, asupra intențiilor căruia era ținut la curent de către o ambițioasă doamnă fanariotă, Ruxandra Sturdza, mai târziu contesă de Edling și corespondentă a lui Sainte-Beuve, căreia Maistre i-a scris scrisori de bârfă socială și sfaturi părintești. Corespondența a încetat atunci când poziția lui Maistre însuși la Sankt-Petersburg a început să fie nesigură politic, iar contesa a decis că ceea ce până atunci fusese o prietenie utilă începea să devină o vulnerabilitate politică.
127. Vol. 4, pp. 132–133.
128. Vol. 4, pp. 84–85; *cf.* Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cartea V, cap. 13, și p. 26, mai sus.
129. Vol. 4, p. 63.
130. „*Censitaires*".
131. Vol. 8, pp. 283–284.
132. Vol. 8, p. 67.
133. Vezi *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*, vol. 3, pp. 283–401.
134. Vol. 8, p. 81.
135. *Ibid.*, p. 82.
136. Vol. 3, p. 184.
137. Vol. 8, p. 82.
138. *Ibid.*, p. 94.
139. „...adversarul întregului său secol" – Anatole France, *Le Génie latin*, Paris, 1913, p. 242.

140. „Nimic nu este la întâmplare […]; totul are regula sa.“ Vol. 9, p. 78; *cf.* vol. 3, p. 394.

141. Scrisoare din 8 octombrie 1834 către contesa de Senfft: Félicité de Lamennais, *Correspondance générale*, ed. Louis Le Guillou, Paris, 1971–1981, vol. 6, p. 307 (scrisoarea 2338).

142. Vol. 5, p. 34.

143. *Ibid.*, p. 33.

144. Vol. 8, p. 294.

145. Vol. 4, p. 63.

146. „Gândirea și limbajul nu sunt decât două minunate sinonime“: vol. 4, p. 119.

147. *Ibid.*, citând *Theaitetos* 189e (și *cf. Sofistul* 263e–264a). (Vezi Platon, *Theaitetos*, trad. Andrei Cornea, Humanitas, București, 2012, p. 150 – n. red.)

148. Vezi Elio Gianturco, *Joseph de Maistre and Giambattista Vico: Italian Roots of Maistre's Political Culture*, Columbia University Ph.D. thesis, Washington, 1937.

149. Vol. 4, p. 88.

150. „Comment la Turquie est-elle gouvernée? Par l'Alcoran. […] sans lui le trone ottoman disparaîtrait en un clin d'œil. Comment la Chine est-elle gouvernée ? Par les maximes, par les lois, par la religion de Confucius, dont l'esprit est le véritable souverain qui gouverne depuis deux mille cinq cents ans […]“ („Cum este condusă Turcia? Prin Coran. […] Fără acesta, tronul otoman ar dispărea cât ai clipi. Cum este condusă China? Prin principiile, legile și religia lui Confucius, al cărui spirit este adevăratul suveran care a guvernat de două mii cinci sute de ani […]“) Vol. 8, p. 290.

151. *Cf.* Vico despre noțiunea de stat a lui Spinoza: „o societate de negustori“. *Op. cit.* (vezi p.100, nota 1), p. 98, paragraful 335 (vezi trad. rom. cit., p. 211 – n. red.). Și Bonald: „de parcă societatea ar consta doar în pereții caselor sau zidurile cetăților; de parcă nu ar exista, oriunde se naște un om, un tată, o mamă, un copil, o limbă, cer, pământ, Dumnezeu și societate“. [L.G.A. de] B[onald], *Du divorce* […], Paris, 1801, p. xiv.

152. Romani 13,1: „[…] nu este stăpânire decât de la Dumnezeu“.

153. Vezi p. 141, nota 1.

154. Vol. 9, p. 77.

155. Atitudinea lui Maistre față de Napoleon era curios și caracteristic de ambivalentă. Pe de-o parte, Napoleon este un parvenit vulgar și un distrugător brutal al vechilor valori, prigonitor deopotrivă al papei și al monarhilor legitimi, făptașul blasfemator al unei încoronări care era o travestire oribilă a unui rit sacru, un paria moral, dușmanul omenirii. Pe de altă parte, înțelegerea lui clară a realităților puterii, disprețul lui fățiș față de democrați, liberali, intelectuali și ceilalți membri ai odioasei *secte*, dar mai presus de toate contrastul dintre prostia și slăbiciunea Bourbonilor și geniul militar și administrativ al unui om care a ridicat încă o dată Franța pe culmile gloriei nu puteau să nu-i fie pe plac apostolului realismului și autorității. Maistre, deși reprezentant oficial al unei victime a împăratului francez și supus unei umilințe zilnice prin simpla prezență a unui ambasador francez la Sankt-Petersburg (prezență care excludea automat recunoașterea oficială a propriului său statut diplomatic), tânjea să-l cunoască pe Napoleon. La rândul său, Napoleon era impresionat de geniul operelor lui Maistre, pe care se spune că le socotea atrăgătoare politic. Maistre găsea situația înnebunitoare. A scris curții de la Cagliari, expunându-și cazul. Napoleon era, într-adevăr, un uzurpator; dar era oare un uzurpator mai mare decât William de Orania, a cărui dinastie era recunoscută de toate capetele încoronate ale Europei? Napoleon era un criminal crud, dar oare omorâse la fel de multe victime inocente ca Elisabeta a Angliei? În fond, orice putere este de la Dumnezeu, fie ea legitimă sau nu; și Bonaparte protejase și mărise granițele marelui regat al Franței, lucru pe care nu l-ar fi putut înfăptui dacă nu ar fi fost într-un anumit sens un instrument al providenței. Această cazuistică n-a făcut decât să-i scandalizeze pe oficialii sarzi. Regele Victor Emanuel a fost profund șocat și i-a interzis aspru ministrului său să aibă de-a face cu

monstrul corsican. Maistre a fost profund dezamăgit. Prețuia însă loialitatea mai presus de orice altă virtute; cu cât un reprezentant al puterii legale legitime era mai puțin demn de respect, cu atât i se datora mai mult supunerea, astfel încât principiul obedienței necondiționate datorate de un supus suveranului său să fie mai limpede pus în lumină. Replicile lui diplomatice au căpătat un ton mai acid și ironic. Fusese acuzat că făcuse o cerere „surprinzătoare“ (vol. 11, pp. 104–105). Și-a asigurat stăpânul regal că îi va asculta întotdeauna ordinele, cuvânt cu cuvânt; însă că nu-l va surprinde – asta nu putea promite. Nu l-a cunoscut niciodată pe Napoleon.

156. Scrisoare din 24 aprilie/14 mai 1816 către contele de Vallaise (ministrul sard de externe): *Correspondance diplomatique*, vol. 2, p. 205.

157. Vol. 9, p. 59.

158. Scrisoare din 22 iulie/13 august 1804 către cavalerul Rossi (secretarul sard de stat), în Arhivele Statului Torino: citat de J. Mandoul, *Joseph de Maistre et la politique de la maison de Savoie*, Paris, 1899, p. 311.

159. Vol. 9, p. 58; și din nou „Fericiți înmiit acei prinți care ne lasă să uităm un pic arta războiului“, vol. 7, p. 134; și despre regimurile militare ale Imperiului Roman târziu: erau „o ciumă permanentă“, vol. 1, p. 511. Asupra acestui subiect în general, vezi François Vermale, *Notes sur Joseph de Maistre inconnu*, Chambéry, 1921, în special cap. 3, „Joseph de Maistre contre le militarisme piémontais“, pp. 47–61, mai ales pp. 48–49. A declarat însă că, dacă un monarh ar decreta o dictatură militară, ar accepta-o, deși cu inima îndoită.

160. Regăsim acest contrast puternic între război și militarism la Proudhon (într-un limbaj aproape identic cu al lui Maistre) în *La Guerre et la paix*. Este posibil ca Tolstoi, care îl citea pe Maistre în timpul în care își scria propriul *Război și pace*, să datoreze, conștient sau nu, chiar acest paradox, care joacă un rol în capodopera sa, nu numai lui Proudhon (așa cum presupune unul dintre criticii lui, Boris Eikhenbaum), ci lui Maistre însuși.

161. Vol. 1, p. 7.

162. *Ibid.*, p. 18.

163. *Ibid.*, p. 118.

164. *Ibid.*, p. 426.

165. Vol. 8, p. 294; *cf.* vol. 1, p. 266, vol. 1, p. 426, vol. 2, p. 339, vol. 7, p. 540.

166. Vol. 1, p. 426.

167. *Ibid.*, p. 107.

168. *Ibid.*, p. 9.

169. *Quatre chapitres sur la Russie*, de unde sunt luate citatele care urmează, este o colecție de *obiter dicta* de Maistre ce conține remarci de o remarcabilă intuiție și putere profetică, dar care azi este aproape cu totul uitată.

170. Vol. 8, p. 279 (*cf.* vol. 2, p. 339).

171. *Ibid.*, p. 280 (*cf.* vol. 2, p. 339).

172. De exemplu, Vighel și Jiharev: F.F. Vighel, *Zapiski*, Moskva, 1928, vol. 1, p. 275 (*cf.* vol. 2, p. 52); S.P. Jiharev, *Zapiski sovremennika*, Moskva, 1934, vol. 2, pp. 112–113. Pe de altă parte, Lev Tolstoi, care s-a folosit cu siguranță și de scrierile lui Maistre, și de memoriile contemporanilor săi atunci când lucra la fundalul istoric din *Război și pace*, îi face un portret ironic. Deghizat ca „le Vicomte de Mortemart“, un *émigré* aristocrat francez tipic, cel mai în largul său într-un salon din Sankt-Petersburg, povestește o anecdotă caraghioasă despre Napoleon, ducele de Enghien și actrița Mlle Georges unui grup de doamne elegante la o serată splendidă în capitala Rusiei. Mai apoi, menționat doar ca „un homme de beaucoup de mérite“, apare la o altă petrecere într-o conversație despre Kutuzov cu prințul Vasili. Este pomenit după nume mai încolo în roman. *Război și pace*, cartea I, partea I, capitolele 1, 3; cartea III, partea II, capitolul 6; cartea IV, partea III, capitolul 19. În traducerea lui Louise și Aylmer Maude, editată de Henry Gifford, Oxford, 1983, referințele sunt vol. 1, pp. 5, 13; vol. 2, pp. 771–773, p. 1159.

173. Vol. 8, p. 288.
174. *Ibid.*, p. 284.
175. *Ibid.*, p. 285.
176. *Ibid.*, pp. 355–359.
177. Konstantin Petrovici Pobedonoșțev.
178. Vol. 8, pp. 288–289.
179. Emelian Ivanovici Pugaciov a fost șeful revoltei țărănești și cazace zdrobită în timpul domniei Ecaterinei cea Mare. [IB a reorganizat liber textul acestui pasaj.]
180. Vol. 8, pp. 291–292.
181. *Ibid.*, p. 300.
182. *Ibid.*, p. 344, citându-l pe Voltaire, *Œuvres complètes* (vezi p. 85, nota 1), vol. 10, p. 427.
183. Vol. 8, p. 354.
184. *Ibid.*, p. 357.
185. *Ibid.*, pp. 358–359.
186. Vol. 9, p. 58.
187. Vezi p. 186, nota 2.
188. Cea mai cunoscută dintre convertiții săi a fost Mme Sophie Svétchine, al cărei salon faimos din Paris a devenit, în anii 1830 și 1840, centrul catolicismului ultramontanist. Dar au fost și alții, mai cunoscuți în vremea lor în societatea din Sankt-Petersburg, care au devenit membri în *cénacle*-ul lui Maistre, printre care contesa de Edling, contesa Anna Ivanovna Tolstaia, prinții Aleksandr și Mihail Golițîn, prințul Ivan Sergheevici Gagarin, care mai târziu a devenit iezuit la Paris și a scris memorii (într-adevăr, amintirile lui și ale lui Mme Svétchine sunt cele care aruncă cea mai multă lumină asupra influenței spirituale a lui Maistre în nobilimea din Petersburg) și, nu în ultimul rând, frumoasa soție a amiralului Ciceagov, care a fost convertită la Roma, spre marea neplăcere a familiei. Relatarea foarte nefavorabilă a lui Lev Tolstoi a relațiilor lui Hélène Kuraghin cu iezuiții din *Război și pace* este probabil bazată pe activitățile cercului lui Maistre. Martinismul pătrunsese mult în cercurile curții ruse – împăratul însuși era un convertit vădit sub influența prințului Golițîn și, mai târziu, a lui Madame von Krüdener. Maistre, care avusese legături cu unele loji masonice în tinerețe, era un admirator al operelor devoționale ale lui Saint-Martin. Îl privea pe autor ca pe un aliat – un tovarăș de drum al Bisericii (așa cum unii catolici din secolul nostru l-au privit pe Bergson) care desființa materialismul, ferea oamenii de înghețul protestant care împietrește inima omului, era o punte către adevărata Biserică de la ariditatea calvină, „obișnui[a] oamenii cu dogma și ideile spirituale“ (vol. 8, p. 330) și lucra pentru unitatea creștinătății. Maistre a înțeles bine atmosfera din Petersburg și a făcut tot ce a putut spre a stârni simpatie față de cauza catolică; s-a străduit în mod special să-i protejeze pe iezuiții francezi, al căror ordin fusese dizolvat de papă și care fugiseră de revoluție în Rusia, și chiar le-a obținut permisiunea de a fonda un colegiu iezuit pe pământ rusesc. Biserica Ortodoxă Rusă devenise din ce în ce mai suspicioasă față de aceste activități. Într-adevăr, s-ar putea ca din cauza activității sale prea zeloase, atât ca susținător al ordinului (căruia i-a rămas întreaga viață profund devotat), cât și ca pescar de suflete de familie bună, să îi fi cerut Alexandru în 1817, cu bruschețea lui obișnuită și fără vreo cauză aparentă (dar, cel mai probabil, împins de capul Bisericii Ortodoxe), rechemarea, neașteptată și profund dureroasă pentru el. S-a întors la Torino *via* Paris și a murit patru ani mai târziu, titular al unei înalte sinecuri în Piemont – capodopera sa, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, încă nepublicată.
189. Faguet crede că asta se datorează doar dorinței de a contrazice orice viziune a celeilalte părți – în cazul acesta, concepțiile lui Condillac, Condorcet și ale prietenilor lor. Poate că așa stau lucrurile: oricare ar fi fost motivele lui Maistre, este un contraatac formidabil și strălucit dirijat.
190. Vol. 4, pp. 205–210; în vol. 6, pp. 458–459, îl compară cu o marfă prețioasă

infestată de ciumă.

191. Vol. 9, p. 494.

192. Bazată poate pe *Mémoires de Rivarol*, Paris, 1824, pp. 64–65, unde Rivarol recomandă ca libertatea să fie introdusă treptat.

193. Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York, 1945; London, 1946, capitolul 23, al doilea paragraf. (Vezi și Bertrand Russell, *Istoria filozofiei occidentale*, trad. D. Stoianovici, Humanitas, București, 2005 – n. red.) *Cf.* mai jos pp. 329, nota 1 și pp. 340–341.

194. James Fitzjames Stephen, *Horae Sabbaticae*, seria a treia, London, 1892, p. 254.

195. Vol. 4, pp. 22–28.

196. Vol. 1, p. 87.

197. *Ibid.*, p. 56.

198. *Ibid.*, p. 74.

199. *Ibid.*

200. Vol. 1, p. 78.

201. *Ibid.*, p. 127.

202. Vol. 5, p. 108.

203. Vol. 1, p. 68.

204. *Op. cit.* (vezi p. 203, nota 1), p. 306.

205. Vol. 1, p. 40.

206. [F.A.] de Lescure, *Le Comte Joseph de Maistre et sa famille* 1753–1852*: études et portraits politiques et littéraires*, Paris, 1892, p. 6 („acest vultur al inteligenței a fost blând ca mielul, nevinovat ca porumbelul").

207. J. Dessaint, „Le Centenaire de Joseph de Maistre", *La Revue de Paris*, 1 iulie 1921, pp. 139–152, la p. 143.

208. Cu privire la eforturile de a-l reprezenta pe Maistre ca pe un precursor al Risorgimento-ului italian, vezi Albert Blanc, care i-a editat corespondența diplomatică (vezi p. 141, nota 2), și J. Mandoul în cartea deja citată (vezi p. 187, nota 3) – și, mai târziu, chiar și un savant atât de perspicace ca Adolfo Omodeo (*Un reazionario: il conte J. de Maistre*, Bari, 1939) – care îl tratează aproape ca pe unul dintre patrioții liberali italieni, de pus laolaltă, dacă nu cu Mazzini, atunci cu Rosmini și Gioberti. Dar asta pare neîntemeiat. Maistre era antigalican și apăra autoritatea seculară a papei; prin urmare, ar fi putut, la limită, să fie aliniat celor care priveau spre Vatican pentru a unifica Italia și a pune capăt împărțirii în principate sau republici seculare și de dominație străină. Și observa că nimic nu era mai supărător pentru oamenii cu conștiință politică decât să trebuiască să se supună dominației străine – nici o națiune nu își dorea să asculte de o alta, de aici și omagiile aduse eliberatorilor națiunilor. Dar este un drum lung de la această platitudine indiscutabilă până la a-l transforma pe Maistre într-un profet al Risorgimento-ului. Până la sfârșitul zilelor lui, Maistre a rămas, în măsura în care s-a angajat în orice soi de emoție patriotică, un admirator fervent al Franței, care „exerce sur l'Europe une véritable magistrature" („exercită o adevărată magistratură asupra Europei": vol. 1, p. 8), și un adept fidel al dinastiei regale a acesteia: regele Bomba, prin ale cărui vene curgea sângele acestei mărețe case, ar fi însemnat cu siguranță mai mult pentru el decât niște revoluționari idealiști; ura și disprețuia liberalismul și democrația; iar revoluția era, cu siguranță, cea mai rea soartă a ordinii sociale.

209. Vol. 5, p. 13.

210. Unele, deși nu toate, dintre aceste curiozități au fost adunate de Constantin Ostrogorsky în a sa *Joseph de Maistre und seine Lehre von der höchsten Macht und ihren Trägern*, Helsingfors, 1932.

211. „[U]n *Diderot* déclamateur dans un philosophe chrétien et sincère" („un Diderot declamator într-un filozof creștin și sincer"). A. de Lamartine, *Cours familier de littérature: un entretien par mois*, Paris, 1856–1869, vol. 8, p. 44.

212. „Joseph de Maistre“ (vezi p. 132, nota 5), p. 427.

213. *Ibid.*, p. 429.

214. „Un spirit mare și puternic“: „Correspondance diplomatique du Comte Joseph de Maistre“, *Causeries du lundi* (vezi p. 132, nota 5) (3 decembrie 1860), vol. 15, p. 68.

215. „Cu zăpadă pe creștet și flăcări în gură“: [George-Marie] Raymond, „Éloge historique de S. Excellence le comte Joseph de Maistre“, *Memorie della Reale accademia delle scienze di Torino* 27 (1823), p. 188.

216. „Mor odată cu Europa, sunt în bună companie“: „Joseph de Maistre“ (vezi p. 132, nota 5), p. 455.

217. Léon Bloy, „Le Christ au dépotoir“, *Le Pal* nr. 4 (2 aprilie 1885): *Œuvres de Léon Bloy*, ed. Joseph Bollery și Jacques Petit, [Paris], 1964–1975, vol. 4, p. 83.

218. Gen. IX, 5. [Notele sunt ale lui Maistre, cu adăugirile editoriale în paranteze pătrate.]

219. *Infixæ sunt gentes in interitu, quem fecerunt* (Ps. 9, 16 [Vulgata]).

220. *Car le dernier ennemi qui doit être détruit, c'est la mort* (S. Paul aux Cor. I, 15, 26).

221. Facerea 9,5 [Nota lui Maistre. În versiunea King James, versetul este tradus: „And surely your blood of your lives will I require; at the hand of every beast will I require it, and at the hand of man; at the hand of every man's brother will I require the life of man“. Următorul verset sună astfel: „Whoso sheddeth man's blood, by man shall his blood be shed: for in the image of God made he man“.]

222. „Căzut-au neamurile în groapa pe care au făcut-o“ (Psalmi 9,15). [Douay-Rheims (vezi p. 154, nota 1). King James: „The heathen are sunk down in the pit that they made“.]

223. „Vrăjmaşul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea“ (Sf. Pavel către Corinteni I 15,26). [Douay-Rheims. Vulgata: „novissima autem inimica destruetur mors“. King James: „The last enemy that shall be destroyed is death“.]

224. *Domini enim sunt cardines terrae et posuit super eos orbem* (Cant. Annae I, Reg. 2–13). [King James (1 Samuel 2,8): „for the pillars of the earth are the Lord's, and he hath set the world upon them“.]

Unitatea Europei și vicisitudinile ei

I

Este deja un melancolic loc comun că nici un secol de până acum nu a cunoscut un măcel atât de nemilos și de continuu al oamenilor de către alți oameni.[225] În comparație cu el, până și războaiele religioase și campaniile napoleoniene par locale și umane. Nu sunt pregătit să întreprind o examinare generală a cauzelor urii și discordiei din timpurile noastre. Aș vrea doar să atrag atenția asupra unui singur aspect al situației. Trăim într-o lume în care idei politice concepute de gânditori fanatici, dintre care unii s-au bucurat de foarte puțină stimă în vremea lor, au avut o influență mai violent revoluționară asupra vieților oamenilor decât oricând, începând cu secolul al XVII-lea. Mi-ar plăcea să discut un anumit set de astfel de idei care ne-au afectat profund viețile, deopotrivă în bine și în rău.

Ideile noastre despre scopurile vieții sunt, într-o privință esențială, diferite de cele ale înaintașilor noștri, ba chiar opuse lor, cel puțin celor care au prevalat înainte de a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Potrivit lor, lumea era un întreg unic și inteligibil. Ea consta în anumite ingrediente materiale și spirituale stabile; iar dacă ele nu erau stabile, nu erau reale. Toți oamenii aveau în comun anumite caracteristici neschimbate – o natură umană. Și, deși existau deosebiri evidente între indivizi, culturi și națiuni, asemănările dintre ele erau mai mari și mai importante. Se considera că cea mai importantă caracteristică în comun era înzestrarea cu o facultate numită rațiune, care-i îngăduia posesorului ei să perceapă adevărul, atât pe cel teoretic, cât și pe cel practic. Adevărul, se presupunea, era la fel de vizibil pentru toate mințile raționale, oriunde. Această natură comună făcea să nu fie doar necesar, ci și rezonabil, ca oamenii să încerce să comunice unii cu alții și să se convingă de adevărul a ceea ce credeau; și, în cazuri extreme, să-i constrângă pe ceilalți, presupunând (ca Sarastro, de pildă, în marea fabulă a epocii rațiunii, *Flautul fermecat* al lui Mozart) că, dacă oamenii ar asculta ordinele (sau ar fi forțați să o facă, dacă nu există altă cale), ar putea percepe justețea a ceea ce dascălii, legiuitorii ori stăpânii știau deja că e adevărat; atunci, ei ar urma acest adevăr și ar fi înțelepți, buni și fericiți. În secolul XX, nu mai considerăm de la sine înțeleasă această pretenție la universalitate (fie a rațiunii, fie a oricărui alt principiu); ceea ce Walter Lippmann numea filozofie publică a încetat să mai fie presupoziția automată a politicii sau a vieții sociale, iar asta ne-a transformat foarte mult viețile.

Cel mai evident este cazul fascismului. Fasciștii și național-socialiștii nu se așteptau ca rasele, clasele sau indivizii inferiori să le înțeleagă și să le aprobe scopurile; inferioritatea acestora era înnăscută și imposibil de eradicat, întrucât se datora sângelui, rasei sau vreunei alte caracteristici de neînlăturat; orice încercare din partea acestor creaturi de a pretinde egalitatea cu stăpânii lor, sau măcar înțelegerea idealurilor acestora, era socotită ca arogantă și prezumțioasă. Caliban era privit ca incapabil de a-și ridica ochii spre cer și de a întrezări măcar idealurile lui Prospero, ca să nu mai vorbim de a le împărtăși. Treaba sclavilor este să se supună; ce le conferă stăpânilor lor dreptul de a-i călca în picioare este tocmai pretinsul fapt – afirmat de Aristotel – că unii oameni sunt sclavi de la natură și nu au destulă calitate umană pentru a-și da singuri ordine sau pentru a înțelege de ce sunt

forțați să facă ce fac.

Fascismul este expresia extremă a acestei atitudini, însă orice naționalism este contaminat într-o anumită măsură de ea. Naționalismul nu este conștiința realității caracterului național și nici mândria resimțită pentru acesta. Este credința în misiunea unică a unei națiuni, ca intrinsec superioară scopurilor sau atributelor a orice din afara ei; astfel încât, dacă există un conflict între nația mea și alți oameni, sunt obligat să lupt pentru nația mea, indiferent de prețul plătit de ceilalți; iar dacă ceilalți se împotrivesc, asta este de așteptat de la niște ființe crescute într-o cultură inferioară, educate sau născute de persoane inferioare, care nu pot *ex hypothesi* să înțeleagă idealurile care ne animă pe mine și națiunea mea. Zeii mei sunt în conflict cu ai altora, valorile mele cu ale străinilor, și nu există nici o autoritate mai înaltă – cu siguranță nu un tribunal absolut și universal – care să judece pretențiile acestor divinități rivale. De aceea, războiul între nații ori indivizi trebuie să fie singura soluție.

Gândim, în cea mai mare parte, în cuvinte. Însă toate cuvintele aparțin anumitor limbi, roade ale anumitor culturi. Așa cum nu există o limbă omenească universală, tot astfel nu există vreo lege sau autoritate omenească universală – altminteri, aceste legi și această autoritate ar fi suverane pe Pământ. Pentru naționaliști însă, asta nu e nici posibil, nici dezirabil. O lege universală nu este o lege adevărată: cultura cosmopolită este o impostură și o amăgire; legea internațională este numită „lege“ doar printr-o analogie precară – o curtoazie goală, destinată să ascundă ruptura violentă cu universalismul trecutului.

Această presupoziție este mai puțin evidentă în cazul marxismului, care, măcar în teorie, e internaționalist. Dar marxismul este o ideologie de secol XIX și nu a scăpat nici el de separatismul omniprezent al vremii sale. Marxismul este întemeiat pe rațiune; carevasăzică, pretinde că propozițiile sale sunt inteligibile și că adevărul lor poate fi „demonstrat“ oricărei ființe raționale care cunoaște faptele relevante. El oferă tuturor mântuirea: fiecare poate, în principiu, să vadă lumina – și o refuză pe propriul risc.

Dar în practică nu este așa. Teoria bazei economice și suprastructurii ideologice pe care se întemeiază sociologia marxistă ne învață că ideile din capetele oamenilor sunt condiționate de poziția pe care aceștia o ocupă (de clasa lor economică) în sistemul de producție. Acest fapt poate să le rămână ascuns indivizilor prin toate tipurile de autoînșelare sau de raționalizare, dar întotdeauna analiza „științifică“ va arăta că vasta majoritate a unei clase nu crede decât în ceea ce îi favorizează interesele de clasă – interese pe care savanții sociali le pot determina printr-o analiză istorică obiectivă –, oricare ar fi motivele pe care ei aleg să le dea pentru credințele lor, și oricât de sinceri ar fi; și, invers, că resping, nu cred, înțeleg greșit, distorsionează și încearcă să scape de idei în care, dacă ar crede, poziția clasei lor ar fi slăbită.

Toți oamenii sunt de găsit, am putea spune, pe una din cele două scări rulante; toți aparțin unei clase care, în funcție de relația ei cu forțele de producție, fie urcă spre triumf, fie coboară spre ruină. În ambele cazuri, credințele și perspectiva (ideile legale, morale, sociale, intelectuale, religioase, estetice) în care mă simt în largul meu vor reflecta interesele clasei căreia îi aparțin. Dacă aparțin unei clase care se îndreaptă către victorie, o să am un set de credințe realiste, căci nu-mi va fi frică de ce văd; mă las dus de val, cunoașterea adevărului nu poate decât să-mi dea încredere; dacă aparțin unei clase damnate, neputința mea de a privi faptele fatale – căci puțini sunt cei care pot recunoaște că sunt sortiți pieirii – o să-mi strice

calculele și o să mă facă surd și orb la adevărurile prea dureroase pentru a fi înfruntate. Decurge neapărat că e inutil ca membrii clasei în ascensiune să încerce să-i convingă pe membrii ordinii în declin că singura cale prin care se pot salva este să înțeleagă necesitățile istoriei și, deci, dacă pot, să sară de pe scara care se îndreaptă atât de lesne spre pieire pe scara abruptă care urcă. Este inutil, pentru că *ex hypothesi* membrii unei clase damnate sunt condiționați să vadă totul printr-o lentilă care deformează: cele mai clare simptome ale morții care se apropie le vor părea a fi dovezi de sănătate și de progres; suferă de halucinații optimiste și trebuie să înțeleagă sistematic greșit avertismentele pe care, în generozitatea lor, cei care aparțin unei alte clase economice ar putea să le dea. Aceste iluzii sunt, ele însele, produsul secundar inevitabil al cramponării de o ordine pe care istoria a condamnat-o. Degeaba încearcă progresiștii să-și salveze frații reacționari de la înfrângere: cei damnați nu-i pot auzi și pieirea lor este sigură. Nu toți oamenii vor fi mântuiți: proletariatul, preocupat pe bună dreptate de propria mântuire, ar face bine să ignore soarta opresorilor săi; chiar dacă doresc să răspundă răului cu bine, nu-și pot scăpa dușmanii de la „lichidare". Aceștia sunt „consumabili" – distrugerea lor nu poate fi nici ocolită, nici regretată de vreo ființă rațională, căci este prețul pe care omenirea trebuie să-l plătească pentru progresul rațiunii înseși: drumul spre porțile Raiului este neapărat presărat cu cadavre.

Această concluzie, deși s-a ajuns la ea pe o altă cale, este curios de asemănătoare cu punctul de vedere fascist sau naționalist, și diferită de perspectiva epocilor anterioare. Oricât de înverșunată ar fi fost ura dintre creștini, evrei și musulmani, ori între diferitele secte ale acestor credințe, argumentul pentru exterminarea ereticilor se întemeia întotdeauna pe credința că era în principiu posibil să convertești toți oamenii la adevăr, care era unic și universal, adică vizibil pentru toți; că doar câțiva erau iremediabil pierduți – prea orbi și stricați pentru a putea fi salvați de ceva, în afară de suferințele morții. Asta se bazează pe presupoziția că oamenii, ca atare, au o natură comună, care face comunicarea întotdeauna posibilă în principiu, și deci întotdeauna obligatorie moral. Or aceasta este o presupoziție care a fost mai întâi pusă la îndoială, pentru ca apoi să se prăbușească total. Oile nu trebuie să încerce să salveze caprele – este irațional și nerealizabil.

Împărțirea omenirii în două grupuri – oameni în adevăratul sens al cuvântului, pe de-o parte, și un alt ordin de ființe, situate mai prejos, de cealaltă parte: rase inferioare, culturi inferioare, creaturi subumane, națiuni sau clase condamnate de istorie[226] – este ceva nou în istoria omenirii. Este o negare a umanității comune – o premisă pe care se întemeiase orice umanism anterior, religios ori secular. Această atitudine nouă le permite oamenilor să se uite la multe milioane de semeni ca nefiind tocmai umani, să-i măcelărească fără vreo mustrare de conștiință, fără nevoia de a încerca să-i salveze sau avertizeze. Un astfel de comportament este, de obicei, atribuit barbarilor sau sălbaticilor – oameni într-o stare de spirit prerațională, caracteristică popoarelor din pruncia civilizației. Dar această explicație nu mai e acceptabilă. Este evident posibil să atingi un grad înalt de cunoaștere și îndemânare științifică, și chiar de cultură generală, și totuși să-i distrugi pe alții fără milă, în numele unei națiuni sau clase sau în numele istoriei înseși. Aici nu mai vorbim de o copilărie a civilizației, ci de a da în mintea copiilor, în cel mai respingător fel. Cum au ajuns oamenii într-un asemenea hal?

II

Merită poate discutată măcar una dintre rădăcinile acestei trăsături înspăimântătoare a timpului nostru. Printre întrebările pe care oamenii din fiecare generație și le-au pus se află cele fundamentale despre cum ar trebui ei să trăiască. Întrebările de acest tip sunt numite morale, politice, sociale; fiecare epocă este chinuită de ele și, deși ele pot lua forme diferite și primi răspunsuri diferite conform circumstanțelor și ideilor în schimbare, au totuși o anumită asemănare de familie. Unele întrebări dăinuie mai mult decât altele; cele ce izvorăsc din caracteristici omenești permanente sunt numite fundamentale sau perene de fiecare generație. „Cum ar trebui să trăiesc?“ „Ce ar trebui să fac?“ „De ce ar trebui să ascult de alții, și până când?“ „Ce sunt libertatea, datoria, autoritatea?“ „Ar trebui oare să caut fericirea, înțelepciunea sau bunătatea? Și de ce?“ „Ce ar fi mai bine, să-mi perfecționez propriile facultăți, sau să mă sacrific pentru alții?“ „Am dreptul să mă guvernez pe mine însumi, sau doar dreptul de a fi bine guvernat?“ „Ce sunt drepturile? Ce sunt legile? Există vreun scop pe care indivizii, societățile sau întreg universul să nu aibă cum să nu îl urmeze? Sau oare nu există astfel de scopuri, ci numai voințele oamenilor, condiționați de mâncarea pe care o mănâncă și de mediile în care cresc?“ „Oare există o voință a grupului, societății sau națiunii, din care lumea individuală să nu fie decât un fragment și numai în cadrul căreia voința individului să aibă vreo eficacitate sau semnificație?“ Statul (sau Biserica) *versus* indivizi și minorități; voința de putere, de eficiență sau de ordine a statului *versus* pretențiile individului la fericire, libertate personală sau la un principiu moral: toate acestea sunt întrebări în parte despre valori, în parte despre fapte – despre ce „trebuie“ și „se cuvine“, la fel de mult ca despre ce „este“ –, de care au fost asediați oamenii din toate timpurile.

Cred că este adevărat că, oricum s-ar fi răspuns la aceste întrebări fundamentale, ele erau văzute, înainte de mijlocul secolului al XVIII-lea în orice caz, ca putând în principiu să primească răspuns. (Dacă o întrebare era de așa natură încât nu știai nici măcar ce *tip* de răspuns ar putea fi cel corect, asta însemna că întrebarea în sine nu era inteligibilă pentru tine: că, de fapt, nu era deloc o întrebare.) Întrebările despre valori erau privite ca având răspunsuri, în același sens cu cele despre fapte. Poate că nu sunt eu însumi capabil să îți spun cât de departe este Lisabona de Constantinopol, dar știu unde ai putea să cauți răspunsul. Nu pot eu însumi să spun din ce este compusă materia, cine guverna Etiopia în secolul al V-lea î.Cr. sau dacă pacientul va muri sau nu de această boală, dar există experți pe care îi pot consulta și care vor face tot posibilul să afle adevărul folosind metode recunoscute ca adecvate de societatea noastră comună. Asta am în vedere când spun că știu că un răspuns adevărat trebuie să poată fi în principiu descoperit, deși poate că nici eu, nici nimeni altcineva nu-l cunoaște.

Aceeași presupunere a fost făcută cu privire la întrebările despre valori, întrebări de forma „Ce trebuie făcut? Ce justifică asta sau asta? Este bine sau rău, drept sau nedrept, permis sau interzis?“. Istoria gândirii morale, politice, teologice este o istorie a conflictelor violente între pretenții rivale ale unor experți rivali. Unii au căutat răspunsul în cuvântul lui Dumnezeu, așa cum se găsea el în cărțile Sale sacre; alții în revelație, credință sau mistere sfinte, în care credem fără să înțelegem; iar alții în sentințele interpreților aleși de Dumnezeu – Biserici și preoți – și, chiar dacă Bisericile nu au dat tot timpul același răspuns, nimeni nu s-a îndoit că unul sau altul dintre aceste răspunsuri trebuie să fie cel adevărat; dacă nu răspunsul acestei denominații, atunci al celeilalte. Unii au găsit răspunsul în metafizica rațională sau într-o intuiție infailibilă de vreun alt soi, cum ar fi verdictul conștiinței individuale.

Alții l-au aflat în observația empirică, în laboratorul științific și în aplicarea unor metode matematice la datele experienței. S-au purtat războaie de exterminare în urma pretențiilor rivale de a deține răspunsurile adevărate la aceste întrebări cruciale. În fond, prețul era soluția la întrebările cele mai profunde și mai importante pe care le-ar putea pune omul – despre adevăratul fel de a trăi; și oamenii erau gata să moară de dragul mântuirii, mai ales dacă credeau că sufletul era nemuritor, că își va obține dreapta răsplată după moartea trupului. Dar chiar și cei care nu credeau nici în nemurire, nici în Dumnezeu erau pregătiți să sufere și să moară pentru adevăr, dacă erau destul de siguri că era adevărul; căci a găsi adevărul și a trăi conform acestuia era, cu siguranță, scopul suprem al oricărui om capabil să-l caute. Aceasta era credința platonicienilor și stoicilor, creștinilor și evreilor, musulmanilor și deiștilor și raționaliștilor atei. Fără această presupoziție, cea mai fundamentală dintre toate, războaiele pentru principii și cauze, religioase ori seculare, ba chiar viața însăși n-ar mai fi avut sens.

Spargerea acestei pietre de temelie este cea care a creat perspectiva modernă. O să încerc să pun problema în termeni cât mai simpli. Nu doar că noțiunea de adevăr obiectiv în morală și în politică a fost zdruncinată de ascensiunea scepticismului, subiectivismului sau relativismului. Consecințele răsturnării noțiunii mai vechi de adevăr moral universal, adevărat pentru toți oamenii, oriunde și în toate timpurile, ar fi putut fi integrate în sistemele mai vechi: s-ar fi putut spune (și s-a spus) că nevoile și caracterele oamenilor sunt modelate diferit de climă, sol, ereditate sau instituții umane; s-ar fi putut căuta formule funcționale care să satisfacă nevoile fundamentale ale fiecărui om, grup sau rasă, și totuși formulele respective să fie derivate dintr-un unic principiu universal, comun tuturor oamenilor – acela că nevoile erau toate nevoi umane, răspunsuri raționale ale unor naturi similare la diferențe sau schimbări de mediu și circumstanțe. Oamenii și nevoile lor puteau fi analizați, clasificați și, în lumina cunoașterii naturii și istoriei, ajustați unii altora, armonizați, astfel încât să se creeze o societate în care aranjamentele sociale și politice să ofere cea mai mare satisfacție posibilă a cât mai multor nevoi pentru cât mai mulți oameni. Acesta a fost programul Iluminismului și, în special, al utilitarismului. În cadrul relativității nevoilor, încă se presupunea că întrebările despre cum ar trebui oamenii să trăiască, ce ar trebui făcut sau ce erau dreptatea, egalitatea ori fericirea erau întrebări faptice la care se putea răspunde prin observație – dacă nu observația universului ca întreg sau a căilor Domnului, atunci a naturii oamenilor, de către științe noi ca psihologia, antropologia, fiziologia. În locul preoților sau al înțelepților metafizicieni, experții morali urmau să fie acum savanții sau experții în tehnică. Însă testul a ceea ce era drept rămânea încă acela al adevărului obiectiv pe care ființele raționale îl puteau ele însele descoperi. Schimbarea despre care vorbesc eu este mult mai radicală și mai tulburătoare de atât.

III

Vechea concepție se baza pe cel puțin trei presupoziții centrale. Prima: că toate întrebările despre valori puteau primi un răspuns obiectiv. Unii spuneau că doar oamenii raționali pot afla aceste răspunsuri; misticii și iraționaliștii arătau spre alte căi. Dar nimeni nu se îndoia că, dacă răspunsurile erau în vreun sens adevărate, atunci erau adevărate pentru toți oamenii. A doua: că adevărurile universale erau, în

principiu, accesibile ființelor umane. Exista o școală de gândire care susținea că unii oameni erau mai capabili să descopere aceste adevăruri decât ceilalți. Aceștia – îndeosebi Platon și discipolii lui – tindeau să creadă într-o ordine a naturii în care cei mai înzestrați aveau o poziție mai înaltă decât ceilalți, în ierarhii morale, intelectuale, religioase, tehnologice sau rasiale; în timp ce adversarii lor credeau că, în principiu, fiecare om își poate fi propriul expert – aceasta se află în miezul unei mari părți a doctrinei protestante și a viziunilor lui Rousseau, Kant și a democrației seculare. A treia: se presupunea că valorile adevărate nu pot intra în conflict unele cu altele. Se susținea că, dacă universul era un cosmos și nu un haos, și dacă se puteau da răspunsuri obiective la întrebarea privitoare la cum trebuie trăită viața, atunci trebuie să existe un tip anume de trai care să fie în mod demonstrabil cel mai bun. Căci dacă existau două feluri de a trăi, amândouă astfel încât altele mai bune să nu poată fi concepute, și se dovedeau incompatibile unul cu celălalt, atunci conflictul dintre ele – și deci dintre aderenții lor – nu era unul rezolvabil în mod rațional. Dar dacă nu exista un răspuns unic și universal, adevărat pentru toți oamenii în toate timpurile și oriunde, însemna că întrebarea nu era legitimă, pentru că toate întrebările adevărate trebuie, prin definiție, să poată primi un răspuns adevărat, unul și numai unul, toate celelalte fiind neapărat false.

Putem spune același lucru și altfel. Fiecare întrebare își are răspunsul ei. Răspunsul trebuie să ia forma unei judecăți faptice adevărate. Nici un adevăr nu poate contrazice un alt adevăr – aceasta este o regulă logică simplă și neîndoielnic validă. Prin urmare, răspunsurile adevărate la întrebări ca „Oare ar trebui să urmăresc puterea, cunoașterea ori fericirea, să îmi fac datoria, ori să creez obiecte frumoase?“, „Ar trebui să-i forțez pe alții?“, „Ar trebui să caut libertatea, pacea sau mântuirea?“ nu pot intra în conflict, căci, dacă ar face-o, un adevăr ar fi incompatibil cu un altul, ceea ce este logic imposibil. De aici decurge logic că, întrucât toate adevărurile sunt compatibile unul cu altul, sau poate chiar se implică unul pe celălalt, trebuie să fie posibil să deduci un tipar de trai perfect, compus din toate răspunsurile adevărate la toate întrebările agonizante, și că oamenii trebuie să încerce să realizeze acest tipar. Poate că oamenii sunt prea slabi, prea păcătoși sau prea ignoranți pentru a descoperi care este acest tipar perfect sau pentru a trăi în lumina lui, odată ce l-au descoperit; dar dacă un astfel de tipar nu există, întrebările lor nu pot primi răspuns și, *ex hypothesi*, întrebările realmente fără răspuns nu sunt deloc întrebări, ci doar năluci, nevroze, forme de neliniște personală sau socială, ceva ce ar trebui vindecat de un psihiatru, iar nu rezolvat de un gânditor.

Una dintre consecințele acestor presupoziții fundamentale – conform cărora oamenii au trăit mai bine de două mii de ani – este că tragedia și conflictul nu sunt intrinseci vieții omului. Tragedia – spre deosebire de un simplu dezastru – constă în conflicte de fapte, caractere sau valori omenești. Dacă, în principiu, toate întrebările pot primi răspuns, și toate răspunsurile sunt compatibile, atunci astfel de conflicte sunt, în principiu, mereu evitabile. Elementul tragic din viață este așadar întotdeauna datorat unor greșeli omenești evitabile: niște ființe perfecte nu l-ar cunoaște; într-o lume de sfinți și de îngeri nu poate exista nici o incongruență, și deci nici comedie, nici tragedie.

Aceste presupoziții, care au condus gândirea occidentală începând cu Antichitatea clasică, au încetat să mai fie considerate indiscutabile în primul sfert al secolului al XIX-lea. Pe atunci, o imagine nouă, cu o influență imensă, a început să pună stăpânire pe mintea europeană. Aceasta este imaginea individului eroic, care își impune voința asupra naturii sau societății: a omului conceput nu ca o coroană a

unui cosmos armonios, ci ca fiind „alienat“ de acesta, căutând să-l supună și să-l domine.

Să dau un exemplu. În secolul al XVI-lea, Calvin și Luther au pus întrebări teologice asemănătoare cu cele formulate de, să spunem, Loyola sau Bellarmino; întrucât răspunsurile lor erau diferite, au purtat războaie crâncene unul împotriva altuia. Nici una din părți nu avea, nu putea să aibă, nici un respect pentru poziția celeilalte – din contră, cu cât dușmanul lupta mai dârz și mai violent, cu atât el era mai sever condamnat în ochii bunului credincios, care știa că el este cel ce deține adevărul, și nu celălalt; într-adevăr, cu cât dușmanul tău credea mai abitir în ereziile lui, cu atât era mai odios în ochii lui Dumnezeu și ai oamenilor. Atunci când papa l-a ars pe rug pe Bruno, și Calvin pe Servetus, ei credeau că victimele lor erau niște răzvrătiți împotriva luminii adevărului – lumină pe care toți oamenii o puteau în principiu vedea, întrucât criteriile adevărului erau publice, astfel încât oricine ale cărui inimă, minte și suflet nu fuseseră pervertite putea să aplice respectivele criterii și să atingă o aceeași viziune comună asupra adevărurilor eterne. Criteriul era conceput ca fiind cel puțin la fel de universal ca oricare dintre cele folosite azi de fizicieni, care simt că se pot baza pe faptul că orice savant competent, confruntat cu aceleași date și aplicând aceleași metode, trebuie să ajungă la aceleași concluzii inevitabile.

Nu există deci nimic romantic ori tragic, nimic care să inspire compasiune, în soarta unui eretic condamnat. Un eretic este un pericol pentru el însuși și pentru societatea pe care încearcă să o pervertească; sufletul lui ar trebui mântuit, dar nu există cu siguranță nimic respectabil sau demn de admirație în violența și încăpățânarea cu care se opune adevărului; din contră, cu cât este mai încăpățânat, cu atât este mai damnat și mai odios; și cu atât mai iute va fi uitat. Atunci când musulmanii au fost omorâți în cruciade, noțiunea că poate fi drept pentru un musulman să-și apere valorile, așa cum era drept pentru cruciați să și le apere pe ale lor, și din exact aceleași motive; ideea că oamenii ar trebui respectați fiindcă au murit pentru idealurile și principiile lor, oricât de greșite ar fi fost ele, fiindcă orice om care moare pentru ceea ce crede că e adevărat ar fi *eo ipso* mai demn de respect decât unul care face compromisuri în credințele sale sau care caută să-și salveze viața cu prețul principiilor sale – în Evul Mediu, aceasta era o poziție inimaginabilă.[227] Era de datoria ta, desigur, să-ți dai viața pentru adevăr, dar nu exista nimic nobil în a muri pentru ceva fals, chiar dacă îl luai drept adevăr. Noțiunea că adevărul nu este neapărat unic, că există mai multe valori și că ele pot intra în conflict, că există ceva sublim în a muri pentru propria viziune asupra adevărului, chiar dacă ea este condamnată de restul lumii – aceasta ar fi fost, cred, o poziție foarte excentrică înainte de secolul al XVIII-lea. Nu exista ceva care să poată fi numit adevărul „meu“ spre deosebire de „al tău“, adevăruri ale unei epoci, în contrast cu ale alteia; exista numai *adevărul*. Creștinii trebuiau să fie mărinimoși: să mori pentru o falsitate, așa cum făceau musulmanii, le inspira fără îndoială milă celor mai buni dintre ei; oameni curajoși, înzestrați cu virtuți care ar fi putut sluji unei cauze mai bune, trebuiseră să moară, și era o josnicie să scuipi pe cadavrele lor sau să le pângărești mormintele. Dar mila era altceva: admirația pentru fidelitatea față de un ideal fals, pentru fidelitate ca atare, era ceva de neînțeles înaintea perioadei despre care vorbesc.

Prin 1820, să spunem, se impune o viziune foarte diferită. Se găsesc acum poeți și filozofi, mai ales în Germania, care să spună că cel mai nobil lucru pe care îl poate face un om este să-și slujească propriul ideal lăuntric, indiferent cu ce preț. S-

ar putea chiar ca acest ideal să fie limitat doar la individul căruia îi este revelat, să li se pară fals sau absurd tuturor celorlalți, ar putea intra în conflict cu viețile și perspectiva societății căreia el îi aparține; trebuie totuși să lupte și, dacă nu există altă cale, să moară pentru ideal. Și dacă este fals? Aici intervine o mutație radicală de categorii, una care marchează o mare revoluție a spiritului uman. Întrebarea dacă un ideal este adevărat sau fals nu mai este considerată importantă – nici măcar întru totul inteligibilă. Idealul se prezintă sub forma unui imperativ categoric: slujește-ți lumina dinăuntrul tău, întrucât arde înăuntrul tău, și doar de-asta. Fă ceea ce crezi că e drept, creează ce crezi că este frumos, modelează-ți viața conform acelor scopuri care sunt țelul tău suprem, pentru care orice altceva din viața ta reprezintă doar un mijloc și căruia totul trebuie să i se subordoneze – asta este ce ți se cere, nimic mai puțin. Imperativele, solicitările, ordinele de a îndeplini sarcini nu sunt nici adevărate, nici false, nu sunt asertiuni, nu descriu nimic, nu afirmă fapte, nu pot fi verificate ori falsificate, nu sunt descoperiri pe care tu să le fi făcut și pe care alții să le poată verifica; sunt *scopuri*. Modelul pentru etică și politică a virat brusc de la analogia cu științele naturii, cu teologia sau cu orice formă de cunoaștere sau descriere a faptelor la ceva compus din conceptele de porniri și scopuri biologice, și cele ale creației artistice. O să încerc să explic mai concret.

IV

În ciuda concepțiilor contrare naive, atunci când un artist creează o operă de artă, el nu transcrie vreun model preexistent. Unde era pictura înainte ca pictorul s-o fi pictat sau conceput? Unde era simfonia înainte s-o fi conceput compozitorul? Unde era cântecul înainte să-l cânte cântărețul? Acestea sunt întrebări fără sens. Sunt ca și cum ai întreba: „Unde era plimbarea înainte să mă plimb?“, „Unde era viața mea înainte să o fi trăit?“ Viața este trăirea vieții, plimbarea este a mă plimba, cântecul este ceea ce compun sau cânt atunci când îl compun sau îl cânt, și nu ceva independent de activitatea mea; creația nu este o încercare de a copia un tipar platonic deja dat, fix, etern. Numai meșteșugarii copiază; artiștii creează.

Aceasta este doctrina artei drept creație liberă. Nu sunt preocupat aici de adevărul ei; ci doar de faptul că această noțiune a scopurilor sau idealurilor ca nefiind ceva descoperit, ci inventat, devine o categorie dominantă a gândirii occidentale. Aceasta implică o concepție a scopului vieții ca nefiind ceva ce există independent, obiectiv și pe care oamenii să-l poată căuta ca pe o comoară îngropată ce există în sine (indiferent că noi o descoperim sau nu), ci o activitate – având forma, calitatea, direcția, scopul unei activități –, nu ceva făcut, ci o facere sau o creare, ce nu are existență și nici măcar nu este inteligibilă în afara făcătorului, inventatorului, creatorului a cărui activitate ea este. Această noțiune este cea care a pătruns și transformat viața socială și politică a Europei și a deplasat idealul de acțiune politică mai vechi, măsurat de standarde publice preexistente care erau un ingredient obiectiv al universului, distinse cel mai bine de un om cu ochiul ager – expertul, înțeleptul –, numit expert sau înțelept tocmai în virtutea acestui discernământ. Scopul omului este de acum să-și înfăptuiască viziunea personală interioară cu orice preț; cea mai mare crimă este să nu fie fidel acestui scop interior care e al lui și doar al lui. Nu-l interesează ce efecte ar putea avea această viziune asupra altora; el trebuie să fie credincios luminii sale lăuntrice; este tot ceea ce știe și tot ce trebuie să știe. Artistul e doar mai conștient de chemarea lui; la fel,

filozoful, educatorul, omul de stat; dar această chemare este prezentă în fiecare om.

Figura înțeleptului de profesie, omul care a dobândit o cunoaștere specializată a unui domeniu al realității și poate să-ți călăuzească pașii astfel încât să nu intri în conflict cu ea, începe să pălească în fața persoanei eroului romantic. Eroul nu trebuie să fie nici înțelept, nici armonios în interior, nici o călăuză bună pentru generația sa. Ar putea fi, ca Beethoven (a cărui imagine i-a afectat profund pe romantici), grosolan, ignorant, sărac, îmbrăcat cu haine murdare, izolat de lume, nepriceput în problemele practice, necioplit, mitocan și violent în relațiile cu ceilalți, însă o ființă sacră întrucât este cu totul dedicat unui ideal; poate să sfideze lumea într-o mie de feluri, să-și atragă ura și oprobriul ei, să încalce regulile societății, politicii, religiei – un singur lucru nu trebuie să facă, și anume să nu se vândă filistinilor. Dacă își compromite viziunea interioară și renunță la ceea ce știe că îi este chemarea – crearea unei opere de artă ori știință, sau trăirea unui anumit fel de viață – și renunță la ea pentru bogății, popularitate, o poziție stabilă în societate, confort, plăcere sau dobândirea unei armonii interioare sau exterioare, totul cu prețul înăbușirii îndoielilor sau neliniștilor lăuntrice, atunci el a trădat lumina și este pe veci condamnat. Nu contează dacă lumina lăuntrică a unui om luminează sau nu și pentru alții, și nici dacă el o slujește bine; trebuie să o slujească, chiar dacă ajunge să fie ridicol, chiar dacă tot ce face sfârșește prin eșec. Într-adevăr, acest tip de eșec este văzut ca infinit superior moralmente succesului lumesc, chiar și succesului ca artist – în măsura în care el este fructul slujirii oarbe și exclusive a ceea ce omul știe că este misiunea lui, a ceea ce vocile interioare îi spun că trebuie să facă.[228]

Aceasta este perspectiva pe care Fichte și Friedrich Schlegel, și într-un sens și Byron, au insuflat-o în imaginația contemporanilor lor, aceasta este noua *Weltanschauung* a lui Karl Moor al lui Schiller, a eroilor lui Kleist și, în oarecare măsură, a figurilor puternice și solitare care sfidează lumea ale lui Ibsen. Este o concepție în mare parte germană, sau în orice caz nordică, provenită poate din misticismul unor oameni ca Eckhart sau Böhme – care și-a aflat o expresie puternică în teologia Reformei și ale cărei surse sunt de găsit poate și mai departe în timp, la triburile teutonice migratoare care își aduceau propriile obiceiuri de la est la vest și de la nord la sud, ignorând sistemul juridic universal al Imperiului Roman și al Bisericii Romei și impunându-și propriile *consuetudines* tribale (așa cum numeau romanii obiceiurile) asupra *ius gentium* – legea neamurilor, comună tuturor oamenilor sau, în orice caz, marii majorități a acestora. Obiceiul tribului este expresia personalității lui, *este* tribul, vine și pleacă odată cu el în peregrinările lui și supune orice se împotrivește voinței sale. Sinele lui Fichte este un principiu activ, creator, care își impune personalitatea asupra unei lumi naturale moarte ce i se împotrivește – un material brut ce așteaptă să fie modelat –, iar nu, așa cum ne învățaseră stoicii, tomiștii, filozofii materialiști francezi, Shaftesbury ori Rousseau (fiecare în felul său foarte diferit), ceva ce trebuie urmat, imitat, venerat, ascultat, un factor activ înțelept, atotprevăzător și tămăduitor pe care oamenii să-l sfideze pe propria răspundere.

Concepția lui Fichte despre om ca demiurg care își impune voința suverană asupra materiei moarte, mai târziu dramatizată atât de violent de Carlyle și Nietzsche, este deopotrivă expresie și simptom al acestei atitudini noi și revoluționare. Ea zdruncină lumea europeană unitară. Fiecare entitate separată, individul, grupul, cultura, națiunea, Biserica – orice are o „personalitate“ proprie identificabilă – își urmărește acum propriile scopuri independente. Independența –

capacitatea de a-și determina propriul curs – devine o virtute la fel de mare cum fusese odată interdependența. Dacă rațiunea unește, voința – autodeterminarea – desparte. Dacă sunt german, urmez virtuțile germane, scriu muzică germană, redescopăr legile germane străvechi, cultiv în mine tot ceea ce mă poate face să fiu un german cât mai expresiv, bogat, polivalent și deplin. Dacă sunt compozitor, încerc să mă fac cât de compozitor pot, să-mi subordonez orice aspect al vieții acestui unic țel sacru, în fața căruia nimic nu e un sacrificiu prea mare. Acesta este idealul romantic deplin. Vechile presupoziții au dispărut peste noapte. Care este idealul de viață comun? Noțiunea însăși și-a pierdut relevanța. Întrebările despre comportament nu au răspuns, pentru că nu mai sunt gândite ca întrebări. Dacă mă întreb „Ce trebuie să fac?“, „Ce este bun sau demn de avut?“, „Valorile mele sunt oare toate compatibile una cu cealaltă?“, răspunsul nu stă în cunoașterea concepută ca reflexivă, ci în acțiunea însăși. Privesc în sinea mea și „mă realizez“ conform scopurilor pe care le găsesc în mine, poruncilor vocii mele lăuntrice – o voce care vorbește în fiecare om care o ascultă. Oare valorile mele sunt compatibile una cu alta? Poate că nu. Cunoașterea este un scop absolut, și la fel sunt, poate, pacea ori fericirea: însă cunoașterea unui fapt fatal mi-ar putea distruge pacea sau fericirea. Dacă este așa, atunci nu există scăpare: sunt sortit ciocnirii acestor idealuri incompatibile. Dreptatea și mila nu sunt compatibile, însă trebuie să le urmez pe amândouă; trebuie, pentru că nu am de ales: să o neg pe oricare din ele înseamnă să mint, să păcătuiesc în fața luminii.

Să înțeleg ceea ce sunt aceste valori înseamnă, uneori, să-mi dau seama că ele sunt și absolute, și ireconciliabile. În acest fel, tragedia îmi intră în viață ca parte esențială a ei, nu ca ceva ce poate fi rezolvat prin reglare rațională: să speri să o elimini înseamnă doar să te înșeli pe tine însuți, să fii superficial și să-ți îndepărtezi privirea de la adevăr; iar asta înseamnă să-ți trădezi propria integritate, păcatul cel mai crunt dintre toate – sinuciderea morală deliberată. La fel și în relațiile mele cu ceilalți: eu am un ideal căruia îi consacru viața, tu, altul; viețile noastre nu sunt inteligibile decât în termenii tiparului interior al fiecăruia; dacă aceste idealuri intră în conflict, este incomparabil mai bine să ne luptăm în duel, unde putem muri unul sau amândoi, decât ca vreunul din noi să facă vreun compromis în privința convingerilor sale. Te respect mult mai mult atunci când lupți pentru idealul tău, pe care îl detest, decât pentru orice formă de compromis, reconciliere sau încercare de a scăpa de responsabilitatea pe care o ai față de adevăratul tău sine. De aici decurge concepția dușmanului nobil, imens superior filistinului pașnic, binevoitor sau prietenului laș. Toate scopurile sunt egale; scopurile sunt ceea ce sunt, oamenii urmează ceea ce urmează, și nu există vreo cale de a stabili ierarhii obiective valide pentru toți oamenii și toate culturile. Singurul principiu care trebuie urmat în mod sacru este că fiecare om se cuvine să fie fidel propriilor țeluri, chiar și cu prețul distrugerii, dezastrului, morții. Este forma cea mai fanatică a idealului romantic.

Ultimii o sută cincizeci de ani au fost, într-un sens, o scenă a conflictului și jocului între idealul mai vechi, universal, întemeiat pe rațiune și cunoaștere, și noul ideal romantic, care derivă din noțiunea de creație artistică și de sete organică de exprimare și afirmare a sinelui; sau de imolare a sinelui, forma inversată a aceluiași fenomen. Atunci când privim idealul romantic astăzi, după tot binele și tot răul pe care l-a făcut, el ne apare totodată strălucitor și întunecat. Pe de-o parte, el marchează nașterea noului ideal estetic: reverența în fața integrității ca atare. Idealismul (un cuvânt care își dobândește semnificația modernă numai în cursul acestei revoluții de idei), care înainte de secolul al XVIII-lea era văzut ca fiind o

trăsătură emoționantă, dar imatură și ridicolă, comparată defavorabil cu bunul-simț practic, a dobândit, la începutul secolului al XIX-lea, o valoare absolută proprie, pe care încă o respectăm. Să spui despre un om că e idealist înseamnă să spui că, deși scopurile sale ne pot părea absurde sau chiar respingătoare, îl vom considera demn de un profund respect dacă totuși e dezinteresat în comportare, gata să se sacrifice în numele unui principiu, în pofida intereselor lui materiale evidente. Este o atitudine cu totul modernă, și împreună cu ea vine și înalta prețuire a martirilor și minorităților ca atare. Viziunea mai veche venera martirii numai atunci când ei mureau pentru ceea ce era recunoscut ca adevărat; minoritățile, numai atunci când ele erau persecutate pentru credința adevărată – iar nu, așa cum făceau romanticii, pentru orice idei, orice principiu, atâta timp cât intenția este bună, adică slujită cu îndeajuns de multă sinceritate și profunzime.

Ce încerc să descriu este, de fapt, un soi de creștinism secularizat, o traducere a perspectivei creștine în termeni individualiști, morali sau estetici: atitudinea și calitatea sentimentului sunt aceleași, dar motivele – și conținutul lor – s-au schimbat. Creștinismul punea în contrast eșecul din această viață cu fericirea de după moarte, sau (în formele sale platonice mistice) înfrângerea în lumea umbrelor și aparenței cu bucuria eternă în lumea adevărată, căreia viața cotidiană îi este doar o imagine înșelătoare. Perspectiva romantică condamnă succesul ca atare ca fiind și vulgar, și imoral; căci el este foarte adesea construit pe o trădare a propriilor idealuri, pe o învoială demnă de dispreț cu adversarul. La fel de prețuite sunt sfidarea de dragul sfidării, idealismul, sinceritatea, puritatea motivelor, rezistența împotriva a orice și înfrângerea nobilă, puse în contrast cu realismul, înțelepciunea lumească, calculul și recompensele lor: popularitatea, succesul, puterea, fericirea, pacea cumpărată cu un preț moral prea mare. Aceasta e doctrina eroismului și a martiriului contra armoniei și înțelepciunii. Este emoționantă, îndrăzneață, splendidă, dar și sinistră. Vreau să subliniez acest ultim aspect.

Imaginea înduioșătoare a lui Beethoven în mansarda lui, creând opere nemuritoare în sărăcie și suferind pe măsură, se pleacă în fața celei a lui Napoleon, a cărui artă este facerea de state și popoare. Dacă realizarea sinelui este văzută ca scop suprem, oare transformarea lumii prin violență și îndemânare nu devine atunci un fel de act estetic sublim? Oamenii ori au geniu creator, ori nu; cei care nu-l au trebuie să vadă asta ca pe propriul destin, ba chiar ca pe un mare privilegiu: acela de a fi modelat – și spulberat – de către cei care îl au. Așa cum artistul îmbină culori și compozitorul sunete, la fel și demiurgul politic își impune voința asupra materialului său brut – ființele umane mediocre, neînzestrate, în mare parte inconștiente de posibilitățile ascunse în ele –, și le modelează într-o operă de artă splendidă: un stat, o armată sau o structură politică, militară, religioasă ori juridică măreață. Poate că asta presupune suferință; dar, la fel ca disonanța în muzică, și ea este indispensabilă pentru armonia și efectul întregului. Victimele acestor mărețe operații creatoare trebuie să se consoleze, ba chiar să fie exaltate de conștiința faptului că sunt astfel ridicate la o înălțime la care naturile lor inferioare n-ar fi putut niciodată ajunge singure. Este justificarea unor acte care în termenii unei moralități mai vechi s-ar fi numit interferență brutală, imperialism, strivirea și mutilarea unor ființe umane de dragul gloriei unui cuceritor, al statului sau al unei ideologii – geniul rasei.

De aici și până la naționalismul extrem și la fascism nu mai e decât un mic pas. Odată făcută presupunerea că viața trebuie să semene cu o operă de artă – că regulile ce se aplică picturilor, sunetelor sau cuvintelor se aplică și oamenilor, că

ființele umane pot fi văzute ca „material uman“, un mijloc plastic forjat în voie de creatorul inspirat –, noțiunea de indivizi care constituie, fiecare în parte, o sursă independentă de idealuri și de țeluri, un scop în sine, este răsturnată. Această concluzie înspăimântătoare decurge din aceleași presupoziții ca virtuțile romantice: valoarea acordată martiriului, sfidării, integrității, devotamentului față de propriile idealuri, în numele cărora fuseseră încălcate vechile legi universale. Obiceiurile tribale – ceva care aparține exclusiv francilor sau lombarzilor și care să nu dea înapoi în fața principiilor mai vaste, comune atât acestui trib, cât și altora, atât acestui om, acestei civilizații, cât și oamenilor și civilizațiilor din trecut și din viitor – au venit ca o forță violent perturbatoare pentru Occident. Dacă valorile nu sunt aflate, ci făcute, dacă ceea ce este adevărat în arte (și poate doar în arte) este aplicat apoi și în domeniul relațiilor omenești, atunci fiecare inventator trebuie să încerce să-și realizeze propria invenție, fiecare vizionar să-și impună propria viziune, fiecare națiune, propriul scop, fiecare civilizație, propriile valori. De aici, războiul tuturor împotriva tuturor și sfârșitul unității Europei. Forțele iraționale sunt acum plasate deasupra celor raționale, căci ceea ce nu poate fi criticat sau contestat pare mai captivant decât ceea ce poate analiza rațiunea; sursele profunde, întunecate ale artei, religiei și naționalismului (tocmai pentru că sunt întunecate, se împotrivesc examinării detașate și dispar la o analiză intelectuală) sunt păstrate și venerate ca transcendente, inviolabile, absolute.

Mi s-ar putea răspunde că, în fond, industrialismul, care a apărut împreună cu naționalismul și ca un element al acestuia, nu este o forță distructivă, ci integratoare: comerțul și industria dărâmă barierele naționale, unifică. Istoric vorbind însă, asta este departe de a fi adevărat. Industrialismul a promovat și a înarmat clasele de mijloc, care aveau o conștiință națională, și le-a îndreptat împotriva elitelor conducătoare cosmopolite ale Europei. Naționalismul este hrănit de industrialism, dar nu are nevoie de el pentru a crește. După 1914, după Hitler și Nasser și deșteptarea Africii, după evenimente încă și mai puțin prevăzute – ascensiunea statului Israel, revoluția de la Budapesta –, ce observator sănătos la minte ar mai putea susține vechea teză că naționalismul este un produs secundar al ascensiunii capitalismului și că decade odată cu declinul acestuia? Nu marxiștii, în orice caz nu cei care sunt astăzi la putere: în nici un caz nu în practica lor. Așadar, de unde au izvorât aceste erori dezastruoase?

V

Este un truism că istoria Europei e un soi de dialectică între năzuința pentru ordine publică și cea pentru libertate individuală. Căutarea ordinii este un soi de frică în fața elementelor, o încercare de a construi ziduri și bariere împotriva haosului cauzat de absența controlului, împotriva diluării tradițiilor, obiceiurilor, regulilor de viață; o strădanie de a ține balustradele de care oamenii au nevoie pentru a nu cădea în abis, pentru a se conecta la trecutul lor și a vedea o cale spre viitor. Atunci când instituțiile devin prea înrădăcinate și împiedică dezvoltarea, ordinea devine opresiune și cultul acesteia te amorțește; mai devreme sau mai târziu, ea este depășită de dorința aproape fiziologică de a trăi, a crea, a se mișca, nevoia de nou și de schimbare. Romantismul a fost o astfel de răbufnire împotriva unei structuri morale și politice care ajunsese o sufocantă cămașă de forță: când a sosit timpul, a decăzut, și într-o bună zi s-a destrămat, țară după țară. Ca toate revoluțiile,

romantismul a scos la iveală adevăruri noi, i-a înzestrat pe oameni cu intuiții pe care nu aveau să le mai piardă niciodată întru totul, le-a reînnoit pe cele vechi și a mers prea departe, conducând la deformări și excese, la propria tiranie și propriile victime. Deformările ne sunt mult prea familiare: generația noastră a plătit pentru ele mai mult, poate, decât a făcut-o oricare altă societate umană pentru orice altă aberație a spiritului.

Originile revoltei sunt bine cunoscute. Armatele lui Richelieu și ale lui Ludovic XIV zdrobiseră și umiliseră o mare parte din populația germană și sugrumaseră dezvoltarea naturală a noii culturi a renașterii protestante din nord. Un secol mai târziu, germanii s-au revoltat împotriva influenței opresive a Franței în domeniul culturii, al artei și filozofiei, și s-au răzbunat declanșând marele contraatac împotriva Iluminismului. Acesta a luat forma unei glorificări a individualului, naționalului și istoricului în fața universalului și atemporalului; a unei exaltări a geniului, a inexplicabilului, a saltului spiritului care sfidează orice regulă sau convenție, a venerării eroului individual, uriașul mai presus și dincolo de lege. A fost un asalt asupra marii ordini impersonale – cu legile ei de neîncălcat și aranjarea exactă la locul cuvenit impusă pentru orice funcție, grup, clasă și scop omenesc – care fusese caracteristică tradiției clasice și pătrunsese adânc în țesătura lumii occidentale, deopotrivă ecleziastică și seculară. Varietatea în locul uniformității; inspirația în locul regulilor sau tradițiilor de încredere; inepuizabilul și nemărginitul în locul măsurii, clarității, structurii logice; viața interioară și expresia ei în muzică; venerarea nopții și a iraționalului: asta a fost contribuția sălbaticului spirit german, care a năvălit ca un vânt proaspăt în sufocanta închisoare a *establishmentului* francez. Această mare revoltă, la mijlocul secolului al XVIII-lea, a germanilor umiliți împotriva pedanteriei raționaliste moarte și nivelatoare a gândirii și gustului francez a avut inițial un efect înviorător asupra artelor și ideilor despre artă, asupra religiei, asupra relațiilor personale dintre oameni și asupra moralității individului. Apoi, valul de sentiment și-a ieșit din matcă și s-a revărsat în domeniile vecine ale politicii și vieții sociale, cu rezultate efectiv devastatoare. Orice formă de mers până în pânzele albe era văzută ca fiind mai demnă decât negocierea pașnică și ajungerea la un compromis; extremismul, conflictul, războiul erau glorificate ca atare.

Puține lucruri au jucat un rol mai fatal în istoria gândirii și acțiunii omenești decât marile analogii imaginative dintr-o anumită sferă, unde un anumit principiu se poate aplica și este valid, în alte domenii, unde efectul său poate fi incitant și transformator, dar cu consecințe teoretic falacioase și practic dezastruoase. Astfel au stat lucrurile și cu mișcarea romantică și implicațiile ei naționaliste. Individul eroic și creatorul liber au ajuns să fie identificați nu cu artistul apolitic, ci cu liderii care îi supun pe ceilalți în fața voinței lor neînduplecate, sau cu clase, rase, mișcări sau națiuni ce se afirmă în fața celorlalte și își confundă propria libertate cu distrugerea a orice li se împotrivește. Noțiunea că libertatea și puterea sunt identice, că să fii liber înseamnă să te folosești liber de orice îți stă în cale, este o idee antică pe care romanticii și-au însușit-o exagerând-o enorm. Chiar mai tipică pentru romantism este prosternarea dementă și egocentrică față de propria esență lăuntrică autentică, propriile sentimente intime, compoziția propriului sânge, forma propriului craniu, locul nașterii, împotriva a orice este împărtășit cu alți oameni – rațiunea, valorile universale, un simț al comunității omenirii.

Într-un sens, neoraționalismul lui Hegel și Marx a încercat să se opună subiectivismului nestăpânit și venerării de sine ale romanticilor, printr-un efort de a descoperi standarde obiective în forțele inexorabile ale istoriei, legi pentru evoluția

spiritului uman ori dezvoltarea forțelor și relațiilor de producție. Dar și ei erau îndeajuns de contaminați de romantism pentru a face ca progresul să constea în înfrângerea și absorbirea restului societății de către o parte victorioasă a acesteia. Pentru Hegel, progresul și eliberarea spiritului uman constau în triumful rațiunii așa cum era ea întruchipată de stat asupra altor forme de organizare umană, victoria națiunilor istorice asupra celor anistorice, a culturii „germanice“ asupra celorlalte și a Europei asupra culturilor umane „abandonate“, civilizația „moartă“ a Chinei, de pildă, sau barbarele națiuni slave. Fără conflict și luptă (ne spune Hegel), progresul se oprește și începe stagnarea. La fel, pentru Karl Marx, proletarii nu pot deveni liberi decât eliminându-și dușmanii cu care nu pot avea, *ex hypothesi*, nimic în comun. Progresul este afirmarea sinelui, cucerirea unei zone în care agentul poate să se dezvolte și să creeze liber eliminând (sau absorbind) orice îl împiedică, fie însuflețit, fie neînsuflețit. Pentru Hegel, este națiunea organizată ca stat. Pentru Marx, este clasa organizată ca forță revoluționară. În ambele cazuri, un mare număr de ființe umane trebuie sacrificate și anihilate dacă e să triumfe idealul. Unitatea este, poate, scopul suprem al omenirii, însă metoda de a o atinge este reprezentată de război și dezintegrare. Calea poate duce către un paradis terestru, dar este presărată cu cadavrele dușmanului, pentru care nu trebuie vărsate lacrimi, căci dreptatea și nedreptatea, binele și răul, reușita și înfrângerea, înțelepciunea și nebunia sunt, până la urmă, toate determinate de scopurile obiective ale istoriei, care a „condamnat“ jumătate din omenire – națiunile anistorice, membrii claselor depășite, rasele inferioare – la ceea ce Proudhon numea „lichidare“, iar Troțki, într-o frază la fel de pitorească, descria ca groapa de gunoi a istoriei.

Există însă o intuiție centrală pe care umanismul romantic – același spirit german neîmblânzit – ne-a dat-o și pe care nu o vom uita ușor. În primul rând, creatorul valorilor este însuși omul, prin urmare el nu poate fi măcelărit în numele a nimic mai înalt, căci nu există ceva mai înalt; asta a vrut Kant să spună când a vorbit despre om ca fiind un scop în sine, iar nu un mijloc către un scop. În al doilea rând, că instituțiile nu sunt doar făcute de om, ci sunt făcute pentru el, și că, atunci când ele nu-l mai slujesc, trebuie să dispară. În al treilea rând, că oamenii nu pot fi măcelăriți, fie în numele unor idei abstracte, oricât de mărețe, precum progresul, libertatea ori umanitatea, fie al unor instituții, căci nici una dintre ele nu are valoare absolută în sine (în măsura în care tot ceea ce au ele le-a fost dat de om, singurul care poate face lucrurile să fie valoroase ori sacre); prin urmare, încercările de a le înfrunta sau schimba nu sunt niciodată o revoltă împotriva unor porunci divine, care să trebuiască pedepsită prin distrugere. În al patrulea rând – și asta decurge din primele –, că cel mai mare păcat este să degradezi sau să umilești oameni de dragul unui tipar procustian în care ei trebuie făcuți să intre împotriva voinței lor, un tipar care posedă o anumită autoritate obiectivă oricare ar fi aspirațiile omenești.

Această concepție a omului, moștenită de la mișcarea romantică, a rămas până în zilele noastre: în Europa, este ceva ce nu am abandonat, în ciuda a ceea ce a trăit omenirea. Din acest motiv, atunci când Hegel și Marx profețeau pieirea inevitabilă a tuturor celor ce sfidau mersul istoriei, amenințările lor veneau deja prea târziu. Hegel și Marx, fiecare în felul său, încercau să le spună oamenilor că aveau în față o singură cale către libertate și mântuire, aceea pe care le-o oferise istoria, care întruchipa rațiunea cosmică. Cei care nu reușeau să se adapteze sau să înțeleagă că raționalitatea, interesul, datoria, puterea și izbânda erau, pe termen lung, identice cu moralitatea și înțelepciunea aveau să fie distruși de „forțele istoriei“, pe care era o nebunie sinucigașă să le sfidezi. Această linie de intimidare metafizică s-a dovedit

însă ineficientă în ansamblu. Prea mulți oameni erau pregătiți să-și apere principiile, chiar și împotriva puterii irezistibile cu care Marx amenința să-i anihileze. Idealurile ființelor umane individuale cereau respect și chiar reverență, deși nu era oferită nici o garanție de validitate obiectivă. Fidelitatea față de un ideal, grija indestructibilă pentru ceea ce omul însuși, oricare îi erau motivele, credea că e adevărat sau drept au devenit ceva în numele căruia oamenii erau pregătiți să sfideze marile batalioane, chiar dacă acestea erau identificate cu puterea misterioasă a istoriei sau a realității înseși. Nu mai era posibil să-i convingi pe oameni că Don Quijote nu era doar nerod, lipsit de spirit practic și depășit (ceva ce nimeni nu nega), ci și că, pentru că ignorase poziția istorică a națiunii, rasei sau clasei lui, el sfida forțele progresului, fiind astfel și stricat, și ticălos. Oamenii au ținut piept, așa cum făcuseră întotdeauna, au devenit martiri pentru crezul lor și au fost admirați pentru asta, uneori chiar și de cei care îi nimiciseră. Au fost torturați și au murit pentru principii care erau (cel puțin așa credeau) universale și constrângătoare pentru toți, parte din esența umană în virtutea căreia oamenii erau numiți pe drept oameni. Nu puteau să încalce aceste principii fără să simtă că și-au pierdut tot dreptul la respectul celorlalți. Nu puteau să le trădeze pentru ca apoi să se confrunte cu sine sau cu alții. Din acest motiv, apelul la realism adresat de conducătorii germani victorioși în 1940 țărilor învinse – apel care spunea, în mod destul de rezonabil, că rezistența era inutilă, că noua ordine venise, că acea ordine avea să transforme valorile întregii lumi și că să te împotrivești nu însemna numai să fii zdrobit, ci și să fii desființat de generațiile următoare (inevitabil condiționate de moralitatea învingătorilor) ca neghiob sau adversar al luminii –, acest tip de argument nu a reușit să frângă spiritul celor care credeau cu adevărat în valorile umane universale. Unii s-au împotrivit în numele idealurilor universale păstrate în Biserici, în tradiții naționale sau în cunoașterea obiectivă a adevărului, alții au apărat scopuri individuale și intime, dar nu mai puțin sacre.

A te dedica astfel unor idealuri, oricare ar fi „sursa“ lor – uneori se neagă și că ar exista o astfel de sursă –, are o afinitate cu poziția existențialistă modernă, care declară că încercarea de a căuta garanții pentru credințele morale într-o ordine metafizică vastă și obiectivă nu este nimic mai mult decât o încercare jalnică de a căuta ajutor în afară, de a te sprijini pe ceva mai puternic decât tine însuți, de a obține o justificare rațională pentru faptele tale, în temeiul că ele ar fi poruncite de o instanță obiectivă. Iar oamenii fac asta pentru că nu au curajul să înfrunte faptul că s-ar putea să nu existe o astfel de instanță, că valorile lor sunt ceea ce sunt, și oamenii li se dedică așa cum o fac: fără motiv, sau mai degrabă din singurul motiv care poate fi în principiu dat – anume că, fiind ceea ce sunt, acest scop anume, oricare ar fi el, este ceea ce au ales, este țelul lor suprem (căci asta înseamnă a alege), dincolo de care nu există un altul. Iar din moment ce un scop final justifică totul, el nu poate avea, la rândul lui, nevoie de justificare. Astfel de existențialiști sunt descendenți legitimi ai acelui romantism umanist care declară că omul este independent și este liber, cu alte cuvinte că esența sa nu este nici conștiința, nici inventarea de unelte, ci puterea de a alege. Istoria omenirii, așa cum a remarcat un faimos gânditor rus, nu are libret: actorii trebuie să-și improvizeze rolurile. Realitatea sare din tiparele în care încercăm să o aranjăm în efortul nostru de a găsi siguranță și confort. Universul nu este un puzzle pe care să-l rezolvăm piesă cu piesă, știind că există un model, și numai unul, conform căruia ele să se îmbine. Suntem confruntați cu valori care intră în conflict; dogma că ele ar trebui cumva, undeva să se împace nu este decât o speranță pioasă; experiența ne arată că este

falsă. Trebuie să alegem, și alegând un lucru, pierdem un altul, poate definitiv. Dacă alegem libertatea individuală, aceasta ar putea să implice sacrificarea unei forme de organizare care ar fi condus, poate, la o mai mare eficiență. Dacă alegem dreptatea, s-ar putea să fim forțați să sacrificăm mila. Dacă alegem cunoașterea, s-ar putea să sacrificăm inocența și fericirea. Dacă alegem democrația, vom sacrifica, poate, forța care vine odată cu militarizarea sau cu ierarhiile obediente. Dacă alegem egalitatea, s-ar putea să sacrificăm un grad anume de libertate individuală. Dacă alegem să luptăm pentru viețile noastre, s-ar putea să sacrificăm multe valori civilizate, mult din ce am trudit ca să creăm. Cu toate acestea, gloria și demnitatea omului constau în faptul că el este cel care alege, că nu alege altcineva în locul lui, că își poate fi propriul stăpân (chiar dacă uneori asta îl umple de frică și de un sentiment al singurătății), că nu este silit să-și cumpere siguranța și liniștea cu prețul de a se lăsa pus la dosar într-o casetă a unei structuri totalitare, ce plănuiește să îi fure dintr-un foc responsabilitatea, libertatea și respectul față de sine și de ceilalți.

VI

Influența dezintegratoare a romantismului, atât în forma relativ inofensivă a răzvrătirii haotice a artistului liber din secolul al XIX-lea, cât și în forma sinistră și distructivă a totalitarismului, pare, cel puțin în Europa de Vest, să se fi consumat. Forțele care duc la stabilitate și rațiune încep să se reafirme. Dar nimic nu se întoarce complet înapoi la punctul de pornire; progresul omenirii pare a fi nu unul ciclic, ci o spirală dureroasă, și chiar și națiunile învață din experiență. Ce a reieșit din holocausturile recente? Ceva ce se apropie de o nouă recunoaștere, în Occident, a faptului că există anumite valori universale care pot fi numite constitutive pentru ființa umană ca atare. Romantismul, în starea sa inflamată – fascistă, național-socialistă și comunistă –, a produs un șoc profund în Europa, mai puțin prin doctrinele sale, cât prin faptele discipolilor săi, călcând în picioare anumite valori care, când au fost date brutal la o parte, și-au dovedit vitalitatea și s-au întors, ca invalizii de război, să bântuie conștiința europeană.

Care sunt aceste valori? Care este statutul lor, și de ce să le acceptăm? Nu ar putea fi oare adevărat, așa cum au susținut unii extremiști existențialiști și nihiliști, că nu există valori umane, cu atât mai puțin valori europene? Oamenii se angajează pur și simplu să facă un lucru, fără motiv. Eu mă dedic poeziei, tu, muncii de călău: eu am ales asta, tu, aia, și nu există standarde obiective în termenii cărora să putem evalua aceste alegeri, prin care moralitatea mea să fie superioară sau inferioară moralității tale. Alegem cum alegem, și doar atât putem spune; iar dacă asta duce la conflict și distrugere, acesta este un fapt despre lume ce trebuie acceptat așa cum acceptăm gravitația: ca pe ceva inerent naturilor diferite ale unor oameni, națiuni sau culturi diferite. A devenit clar că acest diagnostic nu este unul valid, fie și în virtutea puternicei groaze generale pe care au cauzat-o excesele totalitarismului. Căci șocul arată că există într-adevăr o scară de valori potrivit căreia majoritatea oamenilor (mai ales în Europa de Vest) trăiesc de fapt nu doar în mod mecanic și din obișnuință, ci ca parte din ceea ce, în momentele lor de conștiință de sine, constituie pentru ei natura esențială a omului.

Care este această natură? Din punct de vedere fizic, nu este prea greu de spus: credem că oamenii trebuie să aibă o anumită structură fizică, fiziologică și nervoasă, anumite organe, anumite simțuri fizice și proprietăți psihologice, o

capacitate de a gândi, a vrea, a simți, și că oricui îi lipsesc prea multe dintre aceste proprietăți n-ar trebui numit propriu-zis om, ci animal ori obiect neînsuflețit. Însă există și anumite proprietăți morale care fac parte la fel de profund din ceea ce noi concepem a fi natura umană. Dacă întâlnim pe cineva care doar nu e de acord cu noi în ce privește scopurile vieții, sau care preferă fericirea în locul sacrificiului de sine, sau cunoașterea, prieteniei, îl acceptăm ca pe un om și un seamăn, întrucât noțiunea pe care o are despre ce este un scop, argumentele pe care le aduce ca să-și susțină aceste scopuri și comportamentul său general intră în limitele a ceea ce considerăm a fi omenesc. Dar dacă întâlnim pe cineva care nu poate să priceapă de ce (ca să luăm un exemplu faimos) nu ar fi bine să distrugă lumea ca să-și aline o durere la degetul mic, sau pe cineva care în mod sincer nu vede nici un rău în a condamna oameni nevinovați, a-și trăda prietenii sau a tortura copii, atunci ni s-ar părea că nu putem discuta cu un astfel de om, nu atât pentru că suntem îngroziți, cât pentru că îl vedem ca fiind, într-un anumit sens, inuman – ceea ce se cheamă un idiot moral. Uneori, îi închidem pe acești oameni în aziluri de nebuni. Sunt la fel de în afara granițelor umanității ca făpturile cărora le lipsesc unele dintre caracteristicile fizice minime ce constituie ființele umane. Ne bizuim pe faptul că legile și principiile la care facem apel atunci când luăm decizii morale și politice fundamentale (spre deosebire de legile adoptate) au fost acceptate de majoritatea oamenilor de-a lungul celei mai mari părți a istoriei cunoscute; le vedem ca fiind incapabile de a fi abrogate; nu cunoaștem nici un tribunal, nici o autoritate care să le permită oamenilor, printr-un proces recunoscut, să depună mărturie falsă, să tortureze în voie sau să-și măcelărească de plăcere semenii; nu putem concepe anularea ori schimbarea acestor principii sau reguli universale; cu alte cuvinte, le tratăm nu ca pe ceva ce noi sau înaintașii noștri am ales să adoptăm în mod liber, ci mai degrabă ca pe niște presupoziții minime ale condiției umane, pentru a trăi cu ceilalți într-o lume comună, pentru a-i recunoaște și a fi la rândul nostru recunoscuți ca persoane. Fiindcă aceste reguli au fost batjocorite, am fost forțați să devenim conștienți de ele.

Este vorba de un soi de reîntoarcere la vechea noțiune de lege naturală, dar (pentru unii dintre noi) într-o formă empirică, ce nu mai este neapărat întemeiată pe baze teologice sau metafizice. Prin urmare, să vorbim despre valorile noastre ca obiective și universale nu înseamnă să spunem că există vreun cod obiectiv, care ne este impus din afară și este de neîncălcat, întrucât nu e făcut de noi; înseamnă că nu putem decât să acceptăm aceste principii de bază, întrucât suntem oameni, așa cum nu putem decât să căutăm (dacă suntem normali) căldura, nu frigul, adevărul, nu falsitatea, recunoașterea celorlalți pentru ceea ce suntem, mai degrabă decât a fi ignorați sau neînțeleși. Atunci când aceste principii sunt fundamentale și au fost recunoscute de mulți și de mult timp, avem tendința să le vedem ca pe niște legi etice universale, și presupunem că atunci când oamenii pretind că nu le recunosc înseamnă că se mint sau se înșală singuri, ori că și-au pierdut într-un fel sau altul puterea de discernământ moral și sunt, în acest sens, anormali. Când astfel de canoane par mai puțin universale, profunde sau cruciale, le numim, în ordinea inversă a importanței, obiceiuri, convenții, maniere, gust, etichetă; cu privire la acestea nu doar că permitem, dar ne și așteptăm la diferențe importante. Într-adevăr, nu privim varietatea ca fiind în sine disruptivă pentru unitatea fundamentală; uniformitatea este ceva ce considerăm a fi produsul unei lipse de imaginație, al unui filistinism sau, în cazuri extreme, al unei forme de sclavie.

Bazele morale – și deci și politice – comune ale comportamentului nostru, departe de a fi subminate de războaiele și de degradarea personalității omenești la

care am fost martori în zilele noastre, au ieșit la iveală ca fiind mai vast și mai profund înrădăcinate decât ni se păreau a fi în primii patruzeci de ani ai acestui veac. Spun comportamentul „nostru“; mă refer prin asta la obiceiurile și perspectiva lumii occidentale. Asia și Africa sunt astăzi cazanele pe foc ale naționalismului distructiv, așa cum erau încă Germania și poate și Franța după ce Marea Britanie, Olanda și Scandinavia atinseseră un echilibru relativ. Omenirea nu pare să meargă cu pași egali, crizele dezvoltării naționale nu sunt sincronizate. Cu toate acestea, după aberațiile violente ale experienței europene recente, vedem simptomele unei recuperări: ale unei reîntoarceri, adică, la sănătatea normală – obiceiurile, tradițiile și, înainte de toate, noțiunile comune de bine și rău, care ne reunesc cu trecutul nostru grec, ebraic, creștin și umanist; transformat de revolta romantică, dar în esență reacționând împotriva acesteia. Valorile noastre tind astăzi să fie, din ce în ce mai mult, vechile standarde universale care disting oamenii civilizați, oricât de banali ar fi ei, de barbari, oricât de înzestrați. Acestea sunt valorile la care facem apel atunci când rezistăm agresiunii sau distrugerii libertății sub regimurile despotice. Și facem apel la ele fără cea mai mică îndoială că cei cărora le vorbim, oricare ar fi regimul în care trăiesc, ne înțeleg totuși limba; căci totul ne arată clar că ei o înțeleg, chiar dacă pretind altceva. S-ar putea ca purtătorii de cuvânt ai despotismului să declare (nu neapărat sincer) că brutalitățile și represiunea pe care le practică sunt menite să facă aceste valori să strălucească și mai puternic în noua lume pe care sunt pe cale de a o construi. Chiar dacă asta nu pare adevărat, este, în orice caz, nu o formă de cinism, ci de ipocrizie: o încercare de a părea virtuos; un tribut adus prestigiului restaurat al umanismului.

Nu la fel stăteau lucrurile în anii ’20 și ’30, atunci când totalitarismele de dreapta și de stânga pretindeau că resping valorile umaniste ca atare – și binele, și răul, deopotrivă – și nu spuneau, așa cum spun acum din ce în ce mai frecvent, că servesc de fapt mai bine decât noi aceste valori. Mi se pare un câștig veritabil, un progres veritabil către o ordine internațională bazată pe o recunoaștere a faptului că locuim într-o lume morală comună. În asta trebuie să ne punem speranța.

---

225. [Scris în 1959.]

226. Chiar dacă este permis ca indivizii să se salveze, printr-un mare salt pe scara ascendentă – așa cum, în fond, au făcut chiar Marx și Engels, și mulți alți revoluționari burghezi –, e un pas ce poate fi făcut doar de indivizi, niciodată de clase întregi sau de mari părți din acestea.

227. Conform lui Montesquieu, atunci când Montezuma a spus că s-ar putea ca religia aztecă să fie cea mai bună pentru azteci și cea creștină cea mai bună pentru spanioli, „el nu susținea o absurditate“; această remarcă a fost văzută ca extrem de scandaloasă, atât de Biserică, cât și de radicali. *De l’esprit des lois*, xxix, cap. 24; *Œuvres complètes de Montesquieu* (vezi p. 106, nota 1), vol. 1, p. 103. (Vezi și Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, vol. II, trad. de Armand Roșu, Editura Științifică, București, 1970, p. 179 – n. red.)

228. Mozart și Haydn ar fi fost absolut uluiți să audă că meritul simfoniilor lor era neimportant în comparație cu puritatea motivelor lor, întrucât ei erau niște vase sacre, preoți consacrați slujirii unui zeu gelos. Ei se considerau furnizori: tâmplarii făceau mese, și dacă ele erau bine făcute, erau apreciate și cumpărate, iar artizanii lor deveneau bogați și faimoși. Artiștii făceau opere de artă pentru a acoperi cererea. Când cineva i-a sugerat lui Mozart, pe atunci în sărăcie lucie, să compună o lucrare și să o dedice unui nobil patron, el a remarcat indignat că poate că decăzuse, dar nu într-atât încât să trebuiască să scrie o lucrare ce nu-i fusese comandată.

Apoteoza voinţei romantice
REVOLTA ÎMPOTRIVA MITULUI UNEI LUMI IDEALE

I

Istoria ideilor este un domeniu de cunoaştere relativ nou, şi încă este privită, în multe cercuri academice, cu o oarecare suspiciune. Totuşi, ea a descoperit fapte interesante. Printre cele mai frapante se numără cronologia unora dintre conceptele şi categoriile noastre cele mai familiare (în lumea occidentală, în orice caz). Aflăm cu surpriză cât de recent au luat naştere o parte dintre ele: cât de ciudate le-ar fi părut strămoşilor noştri unele dintre atitudinile noastre, pesemne printre cele mai bine înrădăcinate. Nu mă refer aici la idei bazate pe descoperiri şi invenţii ştiinţifice şi tehnologice precise necunoscute lor, sau la noi ipoteze despre natura materiei, istoria societăţilor îndepărtate de noi în timp şi spaţiu, evoluţia universului material ori resorturile comportamentului nostru şi rolul pe care îl joacă în el factorii inconştienţi sau iraţionali insuficient cercetaţi. Mă refer la ceva totodată mai universal şi ale cărui cauze precise sunt mai greu de identificat: schimbări în valorile, idealurile şi scopurile larg acceptate şi urmate conştient, cel puţin în civilizaţia occidentală.

Astfel, nimeni în ziua de azi nu este surprins de presupoziţia că, în general, varietatea este preferabilă uniformităţii – „monotonie“, „uniformitate“ sunt cuvinte peiorative – sau, ca să vorbim de trăsăturile de caracter, că integritatea şi sinceritatea sunt admirabile independent de adevărul ori validitatea credinţelor sau principiilor implicate; că idealismul inimos este mai nobil, chiar dacă mai puţin convenabil, decât realismul rece; sau toleranţa decât intoleranţa, deşi aceste virtuţi pot fi duse prea departe şi pot antrena consecinţe periculoase; ş.a.m.d. Dar lucrurile nu au stat întotdeauna aşa; căci noţiunea că Unul este bun, iar Multiplul – diversitatea – este rău, întrucât adevărul este unul şi doar eroarea e multiplă, este mult mai veche, adânc înrădăcinată în tradiţia platonică. Chiar şi Aristotel, care afirma că tipurile umane pot diferi unul de celălalt şi că, aşadar, este nevoie de elasticitate în ordinea socială, accepta asta ca pe un fapt, fără regrete, dar fără vreo urmă de aprobare; şi, cu câteva mici excepţii, aceasta este viziunea care pare să predomine în lumea clasică şi în cea medievală, iar ea nu va fi pusă sub semnul întrebării până în, să zicem, secolul al XVI-lea.

Din nou, oare ce catolic din, să spunem, secolul al XVI-lea ar fi spus: „Am oroare de ereziile reformatorilor, însă sunt profund mişcat de sinceritatea şi integritatea cu care îşi susţin, îşi practică şi se sacrifică pentru credinţele lor abominabile“? Din contră, cu cât este mai adâncă sinceritatea acestor eretici ori necredincioşi – musulmani, evrei, atei –, cu atât sunt mai periculoşi, cu atât este mai probabil să conducă mai multe suflete la pierzanie, cu atât mai neîndurător trebuie eliminaţi, căci erezia – credinţele false despre scopurile oamenilor – este cu siguranţă o otravă mai periculoasă pentru sănătatea societăţii decât până şi ipocrizia ori disimularea, care măcar nu atacă făţiş adevărata doctrină. Numai adevărul contează: să mori pentru o cauză falsă este păcătos sau jalnic.

Aici deci nu există nici un teren comun între concepțiile care prevalau chiar și în secolele al XVI-lea sau al XVII-lea și atitudinile liberale moderne. Cine vorbea măcar, în epoca antică sau în Evul Mediu, despre virtuțile diversității în viață sau gândire? Dar atunci când un gânditor modern precum Auguste Comte s-a întrebat de ce permitem libertatea de opinie în morală și în politică, devreme ce nu o permitem în matematică, întrebarea însăși i-a șocat pe J.S. Mill și pe alți liberali.[229] Însă majoritatea acestor credințe, care fac parte din cultura liberală modernă (și sunt azi atacate și de stânga și de dreapta, de către cei care au revenit la o concepție anterioară) – aceste credințe sunt relativ noi, și își trag plauzibilitatea dintr-o revoltă profundă și radicală împotriva tradiției centrale a gândirii occidentale. Această revoltă, care mi se pare că a fost articulată mai ales în Germania în a doua treime a secolului al XVIII-lea, a zdruncinat temeliile vechii instituții tradiționale și a afectat profund și imprevizibil gândirea și practica europeană. Este, poate, cea mai mare mutație din conștiința europeană de la Reformă încoace – acolo unde, pe căi răsucite și indirecte, i se pot găsi originile.

II

Dacă mi se permite un grad de simplificare și generalizare aproape impardonabil, aș vrea să sugerez că nucleul dur al tradiției intelectuale a Occidentului, începând cu Platon (sau poate cu Pitagora), este așezat pe trei dogme necontestate:

(-a) că pentru toate întrebările autentice există un singur răspuns adevărat și numai unul, toate celelalte fiind devieri de la adevăr și deci false, și că aceasta se aplică atât chestiunilor de comportament și de simțire, adică practicii, cât și chestiunilor de teorie și observație – deopotrivă întrebărilor despre valori și celor despre fapte;

(b) că răspunsurile adevărate la aceste întrebări pot fi, în principiu, cunoscute;

(-c) că aceste răspunsuri adevărate nu pot fi în contradicție unul cu celălalt, căci o propoziție adevărată nu poate fi incompatibilă cu o alta; că, împreună, aceste răspunsuri trebuie să formeze un tot armonios: după unii, ele formează un sistem logic în care fiecare ingredient implică toate celelalte elemente și este implicat de ele; după alții, relația este una a părților cu întregul, sau, cel puțin, a unei compatibilități complete a fiecărui element cu toate celelalte.

Au existat, cu siguranță, dezacorduri puternice cu privire la calea exactă care duce la aceste adevăruri adesea ascunse. Unii au crezut (și cred) că ele pot fi găsite în textele sacre, sau în interpretarea acestor texte de către experții potriviți – preoți, profeți și vizionari inspirați, doctrina și tradiția unei Biserici. Unii și-au pus credința în alt tip de experți: filozofi, savanți, observatori privilegiați de un fel sau altul, oameni care poate au trecut printr-o pregătire spirituală specială, sau, din contră, oameni simpli, feriți de corupția și sofisticarea orașelor – țărani, copii, „poporul“, ființe cu suflet pur. Alții au predicat că aceste adevăruri sunt accesibile tuturor oamenilor, cu condiția ca mințile lor să nu fie zăpăcite de încrezuți pedanți sau șarlatani. Cât despre mijloacele de a accede la adevăr, unii au făcut apel la natură, alții la revelație, unii la rațiune, alții la credință, intuiție, observație ori la discipline deductive și inductive, ipoteză și experiment ș.a.m.d.

Chiar și cei mai renumiți sceptici acceptau măcar o parte din toate acestea: sofiștii greci făceau o distincție între natură și cultură și credeau că diferențele de

circumstanță, mediu și temperament erau cauza varietății de legi și obiceiuri. Dar chiar și ei credeau că scopurile omenești supreme erau cam aceleași peste tot, căci toți oamenii încearcă să-și satisfacă dorințele naturale, cu toții vor siguranță, pace, fericire și dreptate. Și nici Montesquieu, nici Hume, cu tot relativismul lor, nu negau asta; credința celui dintâi în principii absolute precum libertatea și dreptatea, și a celui de-al doilea în natură și în obicei îi conduceau la concluzii asemănătoare. Moraliști, antropologi, relativiști, utilitariști, marxiști: cu toții presupuneau o experiență și scopuri comune în virtutea cărora oamenii erau oameni – o deviere prea mare de la aceste standarde era semn de perversiune, boală mintală sau nebunie.

Din nou, părerile erau împărțite cu privire la condițiile în care puteau fi descoperite aceste adevăruri: unii spuneau că, din cauza păcatului originar, a lipsei înnăscute de îndemânare sau a piedicilor naturale, oamenii nu ar putea niciodată să afle răspunsurile la fiecare întrebare, sau chiar la nici una pe deplin; unii credeau că existase o cunoaștere perfectă înainte de Cădere, de Potop sau de vreun alt dezastru care se abătuse asupra oamenilor – ridicarea Turnului Babel, acumularea primitivă de capital și lupta de clasă care a rezultat din aceasta ori o altă distrugere a armoniei originale; alții credeau în progres – că epoca de aur nu era în trecut, ci în viitor; alții credeau că oamenii sunt finiți, sortiți imperfecțiunii și greșelii pe acest pământ, dar că vor cunoaște adevărul într-o viață de după moarte; sau, dacă nu, că doar îngerii îl pot cunoaște; sau numai Dumnezeu. Aceste diferențe duceau la dezbinări enorme și la războaie distrugătoare, întrucât era în joc chiar chestiunea mântuirii eterne. Însă nici una din părți nu nega că aceste întrebări fundamentale puteau afla, în principiu, un răspuns; și că o viață formată conform acestor răspunsuri adevărate ar fi constituit societatea ideală, epoca de aur – în măsura în care însăși noțiunea de imperfecțiune umană nu era inteligibilă decât în raport cu o viață perfectă (la înălțimea căreia ea nu se ridica). Chiar dacă nu știam, în starea noastră căzută, în ce consta aceasta, știam că, de-am putea să punem cap la cap, ca într-un puzzle, fragmentele de adevăr după care trăiam, atunci întregul care ar fi rezultat, odată tradus în practică, ar fi constituit viața perfectă. Nu la fel ar fi stat lucrurile dacă întrebările s-ar fi dovedit a fi în principiu lipsite de răspuns, dacă aceeași întrebare ar fi avut mai multe răspunsuri la fel de adevărate sau, mai rău, dacă unele din răspunsurile adevărate s-ar fi dovedit a fi incompatibile unul cu altul, dacă valorile s-ar fi contrazis și nu ar fi putut fi împăcate nici măcar în principiu. Însă asta ar fi presupus ca universul să fie, în definitiv, irațional – o concluzie pe care rațiunea (ca și credința care dorea să trăiască în pace cu rațiunea) nu putea decât să o respingă.

Toate utopiile cunoscute se bazează pe această posibilitate de a descoperi scopuri obiectiv adevărate între care să existe o armonie, adevărate pentru toți oamenii, în toate timpurile și locurile. Este valabil pentru toate orașele ideale, începând cu republica și legile lui Platon, comunitatea mondială anarhistă a lui Zenon și Insula Soarelui a lui Iambulos și până la utopiile lui Thomas More și Campanella, Bacon, Harrington și Fénelon. Societățile comuniste ale lui Mably și Morelly, capitalismul de stat al lui Saint-Simon, acele *phalanstères* ale lui Fourier, diferitele combinații de anarhism și colectivism ale lui Owen și Godwin, Cabet, William Morris și Cernîșevski, Bellamy, Hertzka și alții (se găsesc destui în secolul al XIX-lea) sunt așezate pe acești trei piloni ai optimismului social din Occident despre care am vorbit: că problemele centrale – *massimi problemi* – ale oamenilor sunt, până la urmă, aceleași pe tot parcursul istoriei; că ele sunt în principiu rezolvabile; și că soluțiile formează un tot armonios. Omul are interese permanente și, cu metoda

potrivită, putem stabili de ce fel sunt ele. S-ar putea ca aceste interese să difere de scopurile pe care oamenii le urmăresc sau cred că le urmăresc în realitate, ceea ce se datorează, poate, unei orbiri sau lenevii spirituale ori intelectuale sau mașinațiilor fără scrupule ale unor ticăloși meschini – regi, preoți, escroci, toți cei care caută și doresc puterea – care aruncă praf în ochii proștilor și, în definitiv, în propriii ochi. S-ar putea ca aceste iluzii să se datoreze și influenței distructive a ordinii sociale – ierarhiile tradiționale, diviziunea muncii, sistemul capitalist – sau, din nou, unor factori impersonali, forțele naturale sau consecințele neintenționate ale naturii umane, pe care îi putem ține în frâu și desființa.

Odată ce adevăratele interese ale oamenilor devin clare, cerințele pe care ele le întruchipează pot fi satisfăcute de o ordine socială întemeiată pe îndrumări morale corecte, care se folosesc de progresul tehnologic; ori, din contră, îl resping pentru a se întoarce la simplitatea idilică a primelor zile ale omenirii, un paradis pe care oamenii l-au abandonat, ori o epocă de aur care va să vie. Gânditori de la Bacon și până în ziua de azi au fost inspirați de certitudinea că trebuie să existe o soluție totală: că, la plinirea timpului, fie prin voința lui Dumnezeu, fie prin eforturile oamenilor, domnia iraționalității, nedreptății și mizeriei va lua sfârșit; omul va fi eliberat, și nu va mai fi jucăria unor forțe oarbe și incontrolabile – natura sălbatică ori consecințele propriei lui ignoranțe, prostii sau depravări; că această primăvară a oamenilor va veni odată ce sunt depășite obstacolele naturale ori umane și că atunci, în sfârșit, oamenii nu vor mai lupta unul împotriva celuilalt, își vor uni forțele și vor coopera pentru a adapta natura la nevoile lor (așa cum pledau marii gânditori materialiști, de la Epicur și până la Marx) sau nevoile lor la natură (așa cum ne îndeamnă stoicii sau ecologiștii moderni). Este un teren comun pentru multele varietăți de optimism revoluționar și reformist, de la Bacon la Condorcet, de la *Manifestul Partidului Comunist* la tehnocrații moderni, comuniști, anarhiști și cei în căutarea unor societăți alternative.

Acesta este marele mit – în sensul lui Sorel – care a fost atacat spre sfârșitul secolului al XVIII-lea de o mișcare cunoscută la început în Germania sub numele de *Sturm und Drang*, și apoi sub diversele forme de romantism, naționalism, expresionism, emotivism, voluntarism și numeroasele forme contemporane de iraționalism de dreapta și de stânga, familiare oricui în ziua de azi. Profeții secolului al XIX-lea au prezis multe lucruri – dominația cartelurilor internaționale, a regimurilor colectiviste, atât socialiste, cât și capitaliste, a complexelor militar-industriale, a elitelor științifice, precedată de *Krisen, Kriege, Katastrophen*[230], războaie și holocausturi – însă nici unul, din câte știu, nu a prezis că ultima treime a secolului XX va fi dominată de o ascensiune mondială a naționalismului, o înscăunare a voinței indivizilor sau claselor și o respingere a rațiunii și ordinii ca fiind închisori ale spiritului. Cum a început asta?

III

Se spune de obicei că, în secolul al XVIII-lea, concepțiile raționale și respectul pentru sistemele intelectuale coerente au fost urmate de sentimentalitate, introspecție și glorificarea simțirii, așa cum apar ele în romanul englez burghez, în *comédie larmoyante*, în patima pentru autodezvăluire și autocompătimire a lui Rousseau și a urmașilor lui și în atacurile acestuia asupra intelectualilor inteligenți, dar stricați și pustiiți moral din Paris, cu ateismul lor și cu utilitarismul lor calculat,

care nu lua în seamă nevoia de iubire și de liberă exprimare de sine a inimii omenești nepervertite; și că asta a discreditat pseudoclasicismul găunos al epocii și a deschis poarta către un emoționalism nestăvilit. Există în asta un oarecare adevăr, însă, pe de-o parte, și Rousseau, la fel ca cei pe care îi disprețuia, identifica natura cu rațiunea și condamna simpla „pasiune“ irațională; și, pe de alta, emoția nu a fost niciodată absentă din relațiile umane sau din arte. Biblia, Homer, tragicii greci, Catullus, Vergiliu, Dante și tragedia clasică franceză sunt pline de o emoție profundă. Inima ori natura umană, ca atare, nu au fost ignorate sau reprimate de tradiția centrală a artei europene, însă asta nu a împiedicat preocuparea continuă pentru formă și structură, insistența pe reguli pentru care se căuta o justificare rațională. În artă, ca și în filozofie și politică, se făcea de prea multe veacuri un apel conștient la standarde obiective, a căror formă extremă era doctrina prototipurilor eterne, tipare platonice sau creștine imuabile, în termenii cărora tindeau să fie judecate atât viața, cât și gândirea, atât teoria, cât și practica. Doctrina estetică a mimesisului, care unește lumea antică, medievală și renascentistă cu Marele Stil al secolului al XVIII-lea, presupune că există principii universale și tipare eterne care pot fi încorporate sau „imitate“. Revolta care a răsturnat (cel puțin temporar) această doctrină a fost dirijată nu doar împotriva formalismului decăzut sau a pedanteriei unui neoclasicism rece – ea mergea mult mai departe, întrucât nega realitatea adevărurilor universale, a formelor eterne pe care cunoașterea și creația, educația și arta și viața trebuiau să învețe să le întruchipeze, dacă voiau să-și justifice pretenția de a fi cele mai nobile avânturi ale rațiunii și imaginației omenești. Ascensiunea științei și a metodelor empirice – ceea ce Whitehead a numit „revolta materiei“ – doar a înlocuit un set de forme cu altul; a zdruncinat credința în axiomele *a priori* și în legile pe care ni le ofereau teologia sau metafizica aristotelică și a pus în locul acestora legi și reguli validate de experiența empirică, mai ales de o capacitate spectaculos de sporită de a îndeplini programul lui Bacon – acela de a prezice și controla natura și pe oameni ca ființe naturale.

„Revolta materiei“ nu a fost o răscoală împotriva legilor și regulilor ca atare și nici împotriva vechilor idealuri – domnia rațiunii, fericirii și cunoașterii. Din contră, dominația matematicii și analogiile făcute între ea și alte domenii ale gândirii omenești, credința în mântuirea prin cunoaștere nu au fost niciodată la fel de puternice ca în timpul Iluminismului. Însă spre sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea găsim o desconsiderare violentă a regulilor și formelor ca atare – pledoarii înflăcărate pentru libertatea de autoexprimare a grupurilor, mișcărilor, indivizilor, indiferent de rezultat. Studenții idealiști din universitățile germane, influențați de curentele romantice ale vremii, nu puneau nici un preț pe scopuri ca fericirea, siguranța sau cunoașterea științifică, stabilitatea politică și economică și pacea socială, ba chiar le priveau cu dispreț. Pentru discipolii noii filozofii, suferința era mai nobilă decât plăcerea, eșecul era preferabil succesului lumesc, care avea un aer murdar și oportunist și cu siguranță putea fi cumpărat doar cu prețul trădării integrității și independenței personale, a luminii interioare, a viziunii ideale lăuntrice. Pentru ei, minoritățile, în special cele care sufereau pentru convingerile lor, erau cele care dețineau adevărul, și nu majoritățile descreierate; martiriul era sacru, oricare ar fi fost cauza; sinceritatea, autenticitatea și intensitatea simțirii, și, mai presus de orice, sfidarea – care implica o luptă perpetuă împotriva convenției, a forțelor opresive ale Bisericii, statului și societății filistine, împotriva cinismului, mercantilismului și indiferenței – erau valori sacre, chiar dacă (sau poate tocmai pentru că), în lumea degradată a stăpânilor și a

sclavilor, erau sortite eșecului. Să lupți și, dacă trebuie, să mori era onorabil, drept, și curajos, în timp ce să faci compromisuri și să supraviețuiești însemna o trădare și o lașitate.

Acești oameni apărau nu sentimentul împotriva rațiunii, ci o altă facultate a spiritului uman, sursa oricărei vieți și fapte, a eroismului și a sacrificiului, nobleței și idealismului, atât individual, cât și colectiv: voința omenească mândră, neînfrântă, neînfrânată. Iar dacă manifestarea ei provoca suferință, conducea la conflict sau era incompatibilă cu o viață armonioasă și fără griji ori cu dobândirea perfecțiunii artistice, senină și netulburată de zgomotul și furia bătăliei pentru plenitudinea vieții; dacă revolta lui Prometeu împotriva zeilor olimpieni îl condamna la chinuri eterne – atunci cu atât mai rău pentru Olimp, jos cu această concepție despre o perfecțiune care poate fi cumpărată doar cu prețul punerii în lanțuri a voinței libere și independente, a imaginației nestăpânite, a vântului sălbatic al inspirației care suflă unde voiește. Independența indivizilor, grupurilor și națiunilor sfidătoare, urmărirea scopurilor nu pentru că ar fi universale, ci pentru că sunt ale mele sau ale poporului meu, ale culturii mele – aceasta era o viziune minoritară chiar și printre romanticii germani, împărtășită de și mai puțini din restul Europei: totuși, ei și-au lăsat amprenta asupra epocii lor și a noastre. Nici un mare artist, nici un conducător de națiune din secolul al XIX-lea nu a fost pe deplin ferit de influența lor. Să mă întorc la câteva dintre rădăcinile ei de dinaintea Revoluției Franceze.

IV

Nici un gânditor nu a fost mai potrivnic agitației emoționale sau unui entuziasm nedisciplinat, *Schwärmerei* – fervoare, năzuință vagă și împrăștiată –, decât Immanuel Kant. El însuși un pionier al științei, și-a propus să dea o explicație și o justificare rațională pentru metodele științelor naturii, pe care le vedea, pe bună dreptate, ca fiind cea mai mare realizare a timpului său. Cu toate acestea, filozofia sa morală a deschis o cutie a Pandorei, de unde au ieșit tendințe pe care el însuși, printre primii, le-a renegat și condamnat, cu toată sinceritatea și consecvența. Așa cum ştia orice şcolar din Germania, Kant a susținut că valoarea morală a unei fapte depindea de libera ei alegere de către agent; că dacă cineva acționa sub influența unor cauze pe care nu le (putea) controla, fie ele externe, precum constrângerea fizică, fie interne, ca instinctele, dorințele ori pasiunile, atunci fapta – oricare i-ar fi fost consecințele, fie ele bune sau rele, benefice sau dăunătoare pentru oameni – nu avea valoare morală, întrucât nu fusese aleasă liber, ci era doar efectul unor cauze mecanice, un eveniment din natură, care nu putea fi judecat în termeni etici, la fel cum nu poate fi judecat comportamentul unui animal sau al unei plante. Dacă determinismul care domnește în natură – pe care se bazează, într-adevăr, întreaga știință a naturii – determină faptele unui agent uman, atunci acesta nu este cu adevărat un agent, întrucât să acționezi înseamnă să fii capabil de alegere liberă între alternative; iar liberul arbitru ar trebui, în acest caz, să fie o iluzie. Kant este sigur că libertatea voinței nu e iluzorie, ci reală. De aici, accentul puternic pe care îl pune pe autonomia omului – pe capacitatea de a se dedica liber unor scopuri alese rațional. „Eul meu gânditor", ne spune Kant, „este [...] deasupra constrângerii naturii", căci, dacă oamenii sunt guvernați de aceleași legi precum cele care guvernează lumea materială, atunci „libertatea nu poate fi salvată", și fără libertate

nu există moralitate.[231]

Kant insistă iar și iar pe ideea că ceea ce distinge omul este autonomia sa morală, în opoziție cu heteronomia lui fizică – căci corpul său este guvernat de legile naturii, care nu decurg din sinele interior. Fără îndoială că această doctrină îi datorează mult lui Rousseau, pentru care orice demnitate, orice mândrie se bazează pe independență. Să fii manipulat înseamnă să fii sclav. O lume în care un om depinde de bunul-plac al altuia este o lume de stăpâni și de sclavi, o lume a intimidării, a înfumurării și a favoritismelor, pe de-o parte, și a servilismului, ploconelii, duplicității și resentimentului de cealaltă parte. Dar dacă, pentru Rousseau, degradantă este numai dependența de alți oameni – „căci este în natura omului să îndure cu răbdare necesitățile lucrurilor, nu însă reaua-voință a altuia“[232] –, germanii au mers mai departe. Pentru Kant, dependența totală de natura non-umană – heteronomia – era incompatibilă cu alegerea, libertatea, moralitatea. Este o nouă atitudine față de natură, sau cel puțin renașterea unui antagonism creștin antic față de aceasta. Gânditorii Iluminismului și predecesorii lor din Renaștere (cu excepția câtorva mistici antinomiști izolați) aveau tendința de a vedea natura ca pe o armonie divină ori o mare unitate organică sau artistică, ca pe un excelent mecanism creat de ceasornicarul divin sau ca pe ceva necreat și etern – întotdeauna însă ca pe un model de la care oamenii se îndepărtează pe riscul lor. Nevoia principală a omului este să înțeleagă lumea exterioară, să se înțeleagă pe sine, să-și înțeleagă locul pe care îl ocupă în ansamblul lucrurilor: dacă pricepe asta, atunci nu va alerga după scopuri incompatibile cu nevoile propriei naturi, scopuri pe care le poate urmări doar potrivit unei înțelegeri greșite a ceea ce este el însuși ori a relațiilor sale cu alți oameni sau cu lumea exterioară. Aceasta o susțin atât raționaliștii, cât și empiriștii, naturaliștii creștini, păgâni și atei, deopotrivă în Renaștere și după ea – Pico și Marsilio Ficino, Locke și Spinoza, Leibniz și Gassendi. Pentru ei, Dumnezeu este Dumnezeul naturii; natura nu este, ca la Augustin sau Calvin, în conflict cu spiritul, o sursă de ispită și depravare. Această viziune despre lume atinge expresia ei cea mai clară în scrierile filozofilor francezi ai secolului al XVIII-lea, Helvétius și Holbach, d’Alembert și Condorcet, prieteni ai naturii și ai științelor, pentru care omul este supus aceluiași fel de legi cauzale cum sunt și animalele, plantele și lumea neînsuflețită, legi fizice și biologice, iar în cazul oamenilor și psihologice și economice, stabilite prin observație și experiment, măsurători și verificări. Noțiuni ca sufletul nemuritor, un Dumnezeu personal sau libertatea voinței sunt, pentru ei, ficțiuni și iluzii metafizice. Nu și pentru Kant.

Revolta germană împotriva Franței și materialismului francez are rădăcini atât intelectuale, cât și sociale. În prima jumătate a secolului al XVIII-lea, și vreme de mai mult de un secol înainte – chiar și înainte de devastarea produsă de Războiul de Treizeci de Ani –, Germania a avut o participare modestă la marea renaștere a Occidentului – realizările ei culturale de după Reformă nu sunt comparabile cu cele ale italienilor în secolele al XV-lea și al XVI-lea, ale Spaniei și Angliei în epoca lui Shakespeare și a lui Cervantes, ale Țărilor de Jos în secolul al XVII-lea, și cu atât mai puțin ale Franței, Franța poeților, soldaților, oamenilor de stat, gânditorilor, care a dominat atât cultural, cât și politic Europa secolului al XVII-lea, având ca rivali doar Anglia și Olanda. Ce aveau de oferit curțile și orașele germane, sau chiar Viena imperială?

Acest sentiment al unei relative înapoieri, impresia de a fi obiectul disprețului și desconsiderării francezilor, cu aerul lor trufaș de superioritate națională și culturală, a creat o senzație de umilire colectivă, care, mai târziu, se va transforma în

indignare și ostilitate izvorând dintr-o mândrie rănită. La început, reacția germană a fost să imite modelele franceze, ca mai apoi să se întoarcă împotriva lor. Lasă-i pe francezii vanitoși, dar fără Dumnezeu, să-și cultive lumea lor efemeră, câștigurile materiale, goana lor după glorie, lux și ostentație, flecăreala isteață și trivială a saloanelor Parisului și a curții servile de la Versailles. Ce valoare poate să aibă filozofia ateilor sau a preoților mondeni și alunecoși, care nici nu încep să înțeleagă adevărata natură și adevăratele scopuri ale oamenilor, viața lor interioară, grijile adânci ale omului – relația lui cu sufletul din el, cu frații săi și, mai presus de orice, cu Dumnezeu –, întrebările profunde și agonizante privitoare la ființa și chemarea omului? Pietiștii germani contemplativi au renunțat la franceză și la latină și s-au întors la limba lor maternă, vorbind cu dispreț și groază despre generalitățile sclipicioase ale civilizației franceze, epigramele blasfematoare ale lui Voltaire și ale imitatorilor lui. Și mai demni de dispreț erau slabii epigoni ai culturii franceze, aceste caricaturi ale obiceiurilor și gustului francez din micile principate germane. Literații germani s-au revoltat violent împotriva opresiunii sociale și a atmosferei sufocante ale societății germane, ale prinților și prințișorilor și demnitarilor germani despotici și adesea stupizi și cruzi, care – în cele trei sute de curți și guverne în care era pe atunci împărțită Germania – îi striveau sau îi înjoseau pe cei de origine umilă, mai ales pe cei mai sinceri și mai înzestrați dintre aceștia.

Această răbufnire de indignare a stat în inima mișcării care a fost numită – după titlul unei piese scrise de unul dintre membrii ei – *Sturm und Drang*. Piesele lor sunt pline de strigăte de disperare și indignare sălbatică, explozii titanice de furie și ură, enorme pasiuni distrugătoare, crime inimaginabile în fața cărora pălesc până și scenele de violență ale teatrului elisabetan; o glorificare a pasiunii, individualității, forței, geniului, exprimării sinelui cu orice preț și în orice împrejurare, care se sfârșește de obicei cu sânge și crimă, singura lor formă de protest împotriva unei ordini sociale grotești și odioase. De aici și toți acești eroi violenți – *Kraftmenschen, Kraftschreiber, Kraftkerls, Kraftknaben*[233] – care mărșăluiesc isteric prin paginile lui Klinger, Schubart, Leisewitz, Lenz, Heinse și chiar ale blândului Carl Philipp Moritz; până în punctul în care viața a început să imite arta, și aventurierul elvețian Christoph Kaufmann, un discipol autoproclamat al lui Cristos și Rousseau, care i-a impresionat atât de mult pe Herder, Goethe, Hamann, Wieland, Lavater, a ajuns să străbată ținuturile germane împreună cu o trupă de adepți șleampeți, denunțând cultura politicoasă și proslăvind libertatea anarhică, purtat de o sălbatică și mistică exaltare publică a cărnii și a spiritului.

Kant avea oroare de o astfel de imaginație dezordonată și, mai ales, de exhibiționismul emoțional și conduita barbară. Deși și el denunța psihologia mecanicistă a Enciclopediștilor francezi ca fiind distructivă pentru moralitate, noțiunea lui de voință este una a rațiunii în acțiune. Kant nu cade în subiectivism – nici în iraționalism –, grație insistenței lui asupra ideii că voința nu este cu adevărat liberă decât în măsura în care voiește maximele rațiunii, care produce reguli generale, aplicabile tuturor oamenilor raționali. Abia atunci când conceptul de rațiune devine obscur (iar Kant nu a reușit niciodată să formuleze convingător ce însemna acesta în practică) și voința independentă rămâne unica avuție ce-l distinge pe om de natură, noua doctrină va fi contaminată de această atmosferă „*stürmerisch*“[234]. La discipolul lui Kant, dramaturgul și poetul Schiller, noțiunea de libertate începe să treacă dincolo de limitele rațiunii. Libertatea este conceptul central al operelor de tinerețe ale lui Schiller. El vorbește de „legislatorul însuși, Dumnezeu în noi“, de „înalta libertate demonică“, „demonul pur din om“. Omul

este cel mai sublim atunci când se împotrivește presiunii naturii, când își arată „independența morală de legile naturii în condiții de stres emoțional“[235]. Voința, nu rațiunea (și cu siguranță nu sentimentul, pe care îl are în comun cu animalele), este cea care îl ridică deasupra naturii, și nici măcar dizarmonia care ar putea apărea între natură și eroul tragic nu trebuie deplânsă întru totul, căci trezește în om sentimentul independenței.

Este aici o ruptură limpede față de invocațiile lui Rousseau către natură și valorile eterne, ca și față de Burke, Helvétius sau Hume, oricât ar fi de diferiți aceștia în viziunile lor. În piesele de tinerețe ale lui Schiller se proslăvește împotrivirea individului în fața forței exterioare, socială ori naturală. Poate nimic nu e mai frapant decât contrastul dintre valorile din 1760 ale susținătorului de frunte al *Aufklärung*-ului german, Lessing, și cele ale lui Schiller de la începutul anilor ’80 ai secolului. În piesa sa *Minna von Barnhelm*, scrisă în 1768, Lessing descrie un mândru ofițer prusac care, acuzat pe nedrept de o crimă, refuză să se apere și preferă să trăiască în sărăcie și în dizgrație decât să lupte pentru drepturile lui; este demn și nobil, dar și îndărătnic; nu e capabil, în mândria lui, să se coboare la vreo altercație cu calomniatorii săi, și cea care reușește dibaci, cu tact și bun-simț, să-l salveze și să-l reabiliteze este amanta lui, Minna. Din cauza acestui sentiment absurd al onoarei, maiorul Tellheim este reprezentat ca fiind eroic, dar întru câtva ridicol; ceea ce îl salvează este înțelepciunea mondenă a Minnei, care transformă ceea ce ar fi putut fi un final tragic într-o comedie plăcută. Însă Karl Moor, în *Hoții* lui Schiller, este același Tellheim ridicat la o culme a tragicului: trădat de josnicul său frate și dezmoștenit de tatăl său, este hotărât ca, de dragul său și al altor victime ale nedreptății, să se răzbune pe odioasa societate ipocrită. Își strânge o bandă de hoți, jefuiește și ucide, își omoară iubirea pe care i-o poartă amantei lui – trebuie să fie liber să-și potolească ura, să dezlănțuie distrugerea detestabilei lumi care l-a transformat într-un criminal. La sfârșit, se predă poliției pentru a-și primi pedeapsa, dar este un criminal nobil, care se ridică mult deasupra societății degradate care i-a ignorat personalitatea, și Schiller îi scrie pe mormânt un epitaf emoționant.

Optsprezece ani îl separă pe Karl Moor de Tellheim al lui Lessing: aceasta este perioada în care revolta cunoscută sub numele de *Sturm und Drang* a ajuns la apogeu. În operele târzii, Schiller, ca și Coleridge, Wordsworth și Goethe, s-a împăcat cu lumea și a predicat resemnarea politică, mai degrabă decât revolta. Chiar și în această fază târzie însă, se întoarce la noțiunea de voință ca sfidare deplină a naturii și a convenției. Astfel, când discută *Médée* a lui Corneille, ne spune că atunci când Medeea și-a omorât copiii pentru a se răzbuna pe Iason, care o părăsise, ea este o adevărată eroină tragică, fiindcă a sfidat forța circumstanței și naturii cu o voință supraumană, și-a strivit sentimentul natural, nu și-a îngăduit să devină un simplu animal, purtat fără împotrivire de patimi încolo și încoace, ci, prin însăși crima ei, și-a manifestat libertatea unei personalități autonome, triumfând asupra naturii, chiar dacă această libertate este îndreptată către scopuri cu totul malefice. Mai presus de orice, trebuie ca omul să acționeze, iar nu să fie acționat; Faeton, ne spune el, a mânat caii lui Apollo în chip necugetat, spre propria-i pieire – dar a mânat, nu a fost mânat. A-ți abandona libertatea înseamnă a te abandona pe tine însuți, a-ți pierde umanitatea.

Rousseau spune și el același lucru, dar este îndeajuns de mult un fiu al Iluminismului încât să creadă că există adevăruri eterne cioplite în inimile tuturor oamenilor, și că numai o civilizație coruptă le-a răpit acestora capacitatea de a le citi. Schiller presupune și el că a existat odată o unitate a gândirii, voinței și simțirii,

că omul a fost odată deplin; iar apoi, avuțiile, cultura, luxul i-au făcut o rană mortală. Din nou, acesta este mitul unui paradis din care suntem alungați de o ruptură dezastruoasă cu natura, un paradis de care grecii au fost mai aproape decât suntem noi. Și Schiller încearcă să împace voința, libertatea înnăscută a omului, chemarea lui de a-și fi propriul stăpân, cu legile naturii și istoriei; ajunge să creadă că singura mântuire a omului se află în domeniul artei, acolo unde își poate dobândi independența de la roata de ocnă a cauzalității, în care omul este, ca și pentru Kant, doar un „dispozitiv care învârte o frigare“[236], asupra căreia acționează forțe exterioare. Exploatarea este malefică în măsura în care folosește oamenii ca mijloace pentru scopuri care nu sunt ale lor, ci ale manipulatorului, tratează ființele libere ca și cum ar fi lucruri, unelte – o negare deliberată a umanității lor. Schiller oscilează între a cânta imnuri naturii, care era una cu omul în copilăria lui elină, și o imagine nefastă a naturii ca nimicitoare; „duce cu sine la aceeași ruină și pieire lucrurile mari și lucrurile mici, pe cele nobile și pe cele vulgare, că aici cruță un mușuroi de furnici, iar dincolo zdrobește în uriașele sale palme cea mai mândră creatură a ei, omul […] într-un ceas de ușurătate“[237].

Acest *amour propre* german nu a fost niciunde mai rănit decât în Prusia Orientală, încă semifeudală și profund tradiționalistă; nicăieri altundeva n-a existat un resentiment mai adânc față de politica de modernizare pe care Frederic cel Mare a pus-o în practică aducând demnitari francezi care-i tratau pe supușii săi simpli și retrograzi cu un dispreț și o iritare fățișe. Nu este deci surprinzător că cei mai înzestrați și mai sensibili fii ai provinciei, Hamann, Herder, Kant, s-au împotrivit cu o deosebită vehemență activităților nivelatoare ale acestor oameni orbi din punct de vedere moral care își impuneau metodele străine asupra unei culturi pioase și contemplative. Kant și Herder admirau, cel puțin, realizările științifice ale Occidentului: Hamann le respingea până și pe acestea. Este tocmai spiritul în care, un secol mai târziu, Tolstoi și Dostoievski au scris despre Occident; un răspuns des întâlnit al celor umiliți, un soi de struguri acri – un răspuns sublim, poate, însă tot un soi de struguri acri –, pretenția că ceea ce nu poți înfăptui tu însuți nu merită efortul.

În această atmosferă amară va scrie Herder: „Nu sunt aici să gândesc, ci să fiu, să simt, să trăiesc!“[238] Înțelepții Parisului reduc deopotrivă cunoașterea și viața la niște sisteme de reguli inventate, la urmărirea unor bunuri externe pentru care oamenii se prostituează și își vând libertatea lăuntrică, autenticitatea; oamenii, nemții, ar trebui să caute să fie ei înșiși în loc să imite – ca maimuțele – străini care nu au nici o legătură cu adevăratele lor naturi, amintiri și feluri de a trăi. Forțele creatoare ale omului nu pot fi cu adevărat puse în valoare decât pe pământul lui, acolo unde se simte acasă, trăind printre oameni asemenea lui, fizic și spiritual, care îi vorbesc limba și de care se simte legat. Doar așa se pot naște adevăratele culturi, fiecare unică, fiecare cu o contribuție distinctă la civilizația umană, fiecare urmându-și valorile în felul propriu, culturi autohtone care nu trebuie înecate într-un ocean general și cosmopolit ce le-ar răpi substanța și culoarea specifică, spiritul și geniul național ce poate înflori numai în pământul propriu, din rădăcini proprii, adânc împlântate într-un trecut comun. Civilizația este o grădină, rodnică și frumoasă datorită varietății florilor ei, plante delicate pe care marile imperii cuceritoare – Roma, Viena, Londra – le calcă în picioare și le strivesc.

Acestea sunt începuturile naționalismului, ba chiar ale populismului. Herder apără valoarea varietății și a spontaneității, căile diferite și idiosincratice pe care merge fiecare popor, fiecare în stilul său, cu felul său de a simți și de a se exprima,

și denunță standardele unice și atemporale după care se încearcă o evaluare a tuturor lucrurilor – standarde care, de fapt, sunt cele ale culturii franceze dominante, care pretinde că valorile ei sunt valide în orice timp, universale, imuabile. O cultură nu este un simplu pas către o alta. Grecia nu este o anticameră a Romei. Piesele lui Shakespeare nu sunt o formă rudimentară a tragediilor lui Racine și Voltaire.

Asta are implicații revoluționare. Dacă fiecare cultură își exprimă propria viziune și are dreptul de a o face, și dacă scopurile și valorile diverselor societăți și feluri de viață nu sunt comensurabile, atunci decurge că nu există un unic set de principii, nici un adevăr universal pentru toți oamenii, timpurile și locurile. Valorile unei civilizații vor fi diferite de ale alteia, ba poate chiar incompatibile cu ele. Dacă e să acordăm o valoare supremă creației libere, dezvoltării spontane potrivit direcțiilor autohtone, neinhibată și nesuprimată de sentințele dogmatice ale unei elite de arbitri autoproclamați, insensibili la istorie; dacă nu vrem să sacrificăm autenticitatea și varietatea de dragul autorității, organizării, centralizării, care tind inexorabil spre uniformitate și spre distrugerea a ceea ce le e oamenilor mai drag – limba, instituțiile, obiceiurile și formele lor de viață, tot ceea ce îi face ceea ce sunt –, atunci înființarea unei lumi unice, organizată după principii raționale – societatea ideală –, este inacceptabilă. Apologia pe care Kant o face libertății morale și pledoaria lui Herder pentru unicitatea culturilor, cu toată insistența celui dintâi pe principiile raționale și credința celuilalt că diferențele naționale nu duc neapărat la ciocniri, au zdruncinat – unii ar spune chiar subminat – ceea ce am descris ca fiind cei trei piloni ai tradiției centrale a Occidentului.

Au subminat-o în favoarea a ce? Nu în favoarea domniei sentimentului, ci a afirmării voinței – voința de a face ceea ce este drept în mod universal la Kant, dar ceva care merge și mai adânc în cazul lui Herder: voința de a-și trăi viața regională și locală proprie, de a-și dezvolta valorile *eigentümlich*[239] proprii, de a-și cânta propriile cântece, de a fi guvernat de propriile legi în propria casă și de a nu fi asimilat unei forme de viață care să aparțină tuturor și deci nimănui. Libertatea, așa cum remarca odată Hegel, este *Bei-sich-selbst-seyn*[240] – să fii acasă, nestingherit de ceea ce nu e al tău, piedici străine în calea autorealizării indivizilor sau civilizațiilor. Or toate astea sunt incompatibile cu ideea unui paradis terestru, a unei epoci de aur a întregii omeniri, a unei vieți pe care toți oamenii să o trăiască în pace și fraternitate, viziunea utopică a atâtor gânditori, de la Platon la H.G. Wells. Negarea monismului urma să ducă, la timpul cuvenit, la conservatorismul lui Burke și Möser, pe de-o parte, și la autoafirmare romantică, naționalism, venerarea eroilor și conducătorilor și, în final, la fascism, iraționalism brutal și oprimarea minorităților, pe de altă parte. Dar toate acestea urmau abia să vină: în secolul al XVIII-lea, apologia varietății și critica universalismului sunt încă literare, culturale, idealiste și umane.

V

Fichte duce totul și mai departe. Inspirat deopotrivă de Kant și, în mod mai puțin evident, de Herder, admirator al Revoluției Franceze, dar deziluzionat de Teroare, umilit de nefericirile Germaniei, vorbind în apărarea „rațiunii“ și „armoniei“ – cuvinte folosite de-acum în sensuri din ce în ce mai atenuate și inefabile –, Fichte este adevăratul părinte al romantismului, mai ales prin proslăvirea voinței în fața gândirii calme și discursive. Omul este făcut conștient de a fi ceea ce este –

conștient de el însuși, ca opus celorlalți și lumii exterioare – nu prin gândire ori contemplare, deoarece cu cât aceasta e mai pură, cu atât gândirea omului este în obiect, cu atât mai puțin conștient va fi de sine ca subiect; conștiința de sine izvorăște din întâmpinarea rezistenței. Impactul pe care îl are asupra mea ceea ce îmi este exterior și efortul de a-i ține piept mă fac să știu că sunt ceea ce sunt, conștient de scopurile, natura și esența mea, spre deosebire de ceea ce nu îmi aparține; și, din moment ce, așa cum ne învață Burke, eu nu sunt singur pe lume, ci legat de ceilalți prin mii de ițe, acest impact mă învață ce sunt și au fost cultura, națiunea, limba mea, tradiția mea istorică și adevăratul meu cămin. Îmi sculptez ce am nevoie din natura exterioară, o văd în termenii nevoilor, temperamentului, întrebărilor și aspirațiilor mele: „Nu accept ce îmi oferă natura pentru că trebuie", declară Fichte, „o cred pentru că vreau"[241].

Descartes și Locke se înșală, în mod limpede – mintea nu este o tăbliță de ceară pe care natura să întipărească ce vrea ea, nu este un obiect, ci o activitate perpetuă care își modelează lumea ca să răspundă cerințelor ei etice. Nevoia de a acționa este ceea ce generează conștiința lumii actuale: „Nu acționăm pentru că am cunoaște, ci cunoaștem pentru că suntem nevoiți să acționăm"[242]. O schimbare în noțiunea pe care o am despre ceea ce ar trebui să fie îmi va schimba lumea. Lumea poetului (nu este limbajul lui Fichte) este diferită de cea a bancherului, lumea bogatului nu este aceeași cu cea a săracului; lumea fascistului nu este cea a liberalului, lumea celor care gândesc și vorbesc în germană nu este aceeași cu cea a francezilor. Fichte merge încă mai departe: valorile, principiile, scopurile morale și politice nu sunt date obiectiv, nu sunt impuse asupra agentului de către natură sau de un Dumnezeu transcendent. Nu sunt determinat de scopuri: scopurile sunt determinate de mine.[243] Nu mâncarea îmi creează foamea, ci foamea mea o face să fie mâncare.[244] Este o idee nouă și revoluționară.

Conceptul lui Fichte despre sine nu este întru totul clar: nu poate fi sinele empiric, care este supus necesitării cauzale a lumii materiale, ci un spirit etern și divin în afara timpului și spațiului, ale cărui emanații tranziente sunt eurile empirice; alteori, Fichte pare să vorbească despre acesta ca despre un sine suprapersonal în care eu sunt doar un element – Grupul –, o cultură, o națiune, o Biserică. Sunt începuturile antropomorfismului politic, transformării statului, națiunii, progresului, istoriei în agenți suprasensibili, cu a căror voință fără limite trebuie să îmi identific propriile dorințe finite, dacă e să mă înțeleg pe mine, să-mi înțeleg importanța și să fiu ceea ce aș putea și ar trebui să fiu în cea mai bună formă a mea. Nu pot să înțeleg asta decât prin acțiune: „Omul va fi și va face ceva"[245], trebuie să fim o „sursă de viață crescândă", și nu un „ecou" sau o „anexă" a ei[246]. Esența omului este libertatea, deși vorbește de rațiune, armonie, împăcarea scopului unui om cu cel al altuia într-o societate organizată rațional, totuși libertatea este un dar sublim, însă periculos: „Nu natura, ci chiar libertatea produce cele mai mari și mai teribile tulburări ale rasei noastre – omul este cel mai crud dușman al omului"[247]. Libertatea este o sabie cu două tăișuri; sălbaticii se mănâncă unul pe altul pentru că sunt liberi. Națiunile civilizate sunt libere, libere să trăiască în pace, dar nu mai puțin libere să lupte și să poarte război; cultura nu este piedică în calea violenței, ci un instrument al acesteia. Fichte susține pacea; dar dacă e de ales între libertate, cu potențialul ei pentru violență, și pacea supunerii în fața forțelor naturii, preferă fără echivoc libertatea, ba crede chiar că esența omului este de a nu se putea abține să nu o prefere. Creația stă în esența omului; de aici, doctrina demnității muncii, al cărei autor efectiv este Fichte – munca este întipărirea personalității mele

creative asupra materialului pe care tocmai această nevoie îl aduce la existență, este un mijloc de a-mi exprima sinele interior. Cucerirea naturii și dobândirea libertății națiunilor și culturilor este autorealizarea voinței: „Voință sublimă și vie! Nenumită de vreun nume, necuprinsă de vreun gând!“[248]

Voința lui Fichte este rațiune dinamică, rațiune în acțiune. Însă nu rațiunea este cea care pare să fi rămas întipărită în imaginația celor ce îl ascultau în sălile de curs din Jena și Berlin, ci dinamismul, afirmarea de sine; vocația sacră a omului este de a se transforma și de a transforma lumea prin voința lui neînduplecată. Este ceva nou și îndrăzneț: scopurile nu sunt valori obiective care să poată fi descoperite înăuntrul omului sau pe un tărâm transcendent cu ajutorul unei facultăți speciale, așa cum s-a crezut vreme de mai bine de două milenii. Scopurile nu sunt descoperite deloc, ci sunt făcute, nu sunt găsite, ci create. Mai târziu în secolul al XIX-lea, scriitorul rus Alexander Herzen se întreba: Unde este dansul înainte ca eu să-l fi dansat? Unde este pictura înainte s-o fi pictat? Unde, într-adevăr? Joshua Reynolds credea că ele se află într-un cer suprasensibil al formelor platonice eterne, forme pe care artistul inspirat trebuie să le deslușească și, apoi, să încerce să le întruchipeze cât de bine poate, folosind mediul în care lucrează – pigment, marmură sau bronz. Dar răspunsul pe care îl subînțelege Herzen este că o operă de artă nu se află nicăieri înainte de a fi creată, creația este creație din nimic – o estetică a creației pure pe care Fichte o aplică domeniului eticii și al oricărei acțiuni. Omul nu doar combină elemente preexistente; imaginația nu este memorie, ci efectiv generează, așa cum Dumnezeu a generat lumea. Nu există reguli obiective, ci numai ceea ce facem noi.

Arta nu este o oglindă a naturii, nu este crearea unui obiect conform regulilor de, să spunem, armonie ori perspectivă, menit să fie plăcut. Arta, afirma Herder, este un mijloc de comunicare, de exprimare de sine a spiritului individual. Ceea ce contează este calitatea acestui act, autenticitatea lui. Din moment ce eu, creatorul, nu pot controla consecințele empirice a ceea ce fac, acestea nu sunt parte din mine, din lumea mea reală. Pot controla numai motivele, scopurile și atitudinea mea cu privire la oameni și lucruri. Dacă altul mă rănește, o să sufăr, poate, durere fizică, însă nu mă voi întrista dacă nu-l respect pe cel care îmi face rău – iar asta e la alegerea mea. Omul locuiește în două lumi, spune Fichte, dintre care pe una, cea fizică, îmi permit să o ignor; cealaltă, cea spirituală, este în puterea mea.[249] De aceea, eșecul lumesc nu este important, bunurile lumești – bogății, siguranță, succes, faimă – sunt neînsemnate în comparație cu singurul lucru care contează: respectul meu față de mine însumi ca ființă liberă, principiile mele morale, scopurile mele artistice sau umane. Să renunț la ele pentru cele dintâi înseamnă să-mi compromit onoarea și independența, adevărata mea viață, de dragul a ceva din afara ei – o parte din roata de ocnă empirico-cauzală –, iar asta înseamnă să falsific ceea ce știu că este adevărul, să mă prostituez, să mă vând – cel mai crunt păcat, pentru Fichte și discipolii săi.

De aici, nu e cale lungă până la lumile eroilor întunecați ai lui Byron – proscriși satanici, mândri, de neînfrânt, siniștri – Manfred, Beppo, Conrad, Lara, Cain – care sfidează societatea și suferă și distrug. S-ar putea ca, după standardele lumii, să fie considerați criminali, dușmani ai omenirii, suflete damnate: dar sunt liberi; nu s-au închinat în templul lui Rimon; și-au păstrat integritatea, cu un preț enorm de agonie și de ură. Byronismul, care a luat cu asalt Europa, ca și cultul pentru *Werther* al lui Goethe cu jumătate de veac mai devreme, a fost o formă de protest împotriva sufocării, adevărate sau imaginare, într-un mediu caustic, venal și ipocrit, dedat lăcomiei, corupției și prostiei. Autenticitatea înseamnă totul: „Marele țel al vieții“, a

spus odată Byron, „este Senzația – să simțim că existăm – chiar și în durere“[250]. Eroii lui sunt ca o dramatizare a figurii lui Fichte, gânditori singuratici: „Era-n el o scârbie pentru toate: […] Trăia străin, ca duh rătăcitor / Din alte lumi pictat aici, în zbor“[251]. Atacul asupra a orice îngrădește și fixează, care ne convinge că facem parte dintr-o mare mașinărie din care ne este imposibil să scăpăm, întrucât e o pură iluzie să credem că putem părăsi închisoarea – aceasta este nota comună a revoltei romantice. Atunci când Blake spune că „un măcăleandru-n cușcă-nchis / înfurie-ntregul Paradis“[252], cușca este sistemul newtonian. Locke și Newton sunt diavoli; „Raționamentul“ este „Crimă secretă“[253]; „Arta este Pomul Vieții […] Știința este Pomul Morții“[254]. „Pomul cunoașterii ne-a răpit fructul vieții“, spunea Hamann, cu o generație mai înainte[255]; și este reluat întocmai de Byron. Libertatea implică încălcarea de reguli și, poate, chiar comiterea de crime. Această notă mai fusese cântată înainte de Diderot (și poate și de Milton în concepția sa despre Satana, și în *Troilus* de Shakespeare). Diderot concepea omul ca pe teatrul unui război civil nesfârșit între o ființă interioară, omul natural, luptând să iasă din omul exterior, produsul civilizației și convenției. El făcea analogii între criminal și geniu, ființe solitare și sălbatice care încalcă regulile, sfidează convențiile și își asumă riscuri groaznice, spre deosebire de acei *hommes d'esprit* care își răsfiră elegant și agreabil inteligența, dar sunt domesticiți și lipsiți de focul sacru. Cu jumătate de secol înainte de Byron, Lenz, cea mai autentică voce a *Sturm und Drang*, scria: „Acțiunea, acțiunea este sufletul lumii, nu plăcerea […]. Fără acțiune, toată plăcerea, simțirea, cunoașterea nu sunt decât o moarte amânată. […] Faceți loc! Dumnezeu a meditat asupra vidului și s-a născut o lume. Distrugeți! Se va naște ceva! O, sentiment dumnezeiesc!“[256] Ce contează este intensitatea impulsului creativ, profunzimea naturii din care el izvorăște, sinceritatea credințelor: să fii gata să trăiești și să mori pentru un principiu, care contează mai mult decât validitatea în sine a convingerii sau a principiului. Și Voltaire, și Carlyle au scris despre Mahomed. Piesa lui Voltaire este pur și simplu un atac la adresa obscurantismului, intoleranței, fanatismului religios; atunci când vorbește despre Mahomed ca despre un barbar orb și distructiv, se referă (așa cum toată lumea știa) la Biserica Romei, cel mai mare obstacol, în viziunea lui, în calea dreptății, fericirii, libertății, rațiunii – scopuri universale care satisfac cele mai adânci nevoi ale tuturor oamenilor din toate timpurile. Atunci când, un secol mai târziu, Carlyle vorbește despre același subiect, îl interesează doar caracterul lui Mahomed, din ce e el făcut, nu doctrinele lui ori consecințele acestora: îl numește „o bucată fierbinte de viață aruncată din mărețul sân al naturii înseși“, posedat de „o sinceritate profundă, totală și pură“[257]. În cuvintele lui Herder: „Inimă! Căldură! Sânge! Umanitate! Viață!“[258] Atacul asupra lui Voltaire și a vorbăriei franțuzești „de mâna a doua“[259] a fost pornit de nemți în ultima treime a secolului al XVIII-lea. Cu jumătate de veac mai târziu, scopul fericirii raționale, mai ales în versiunea benthamită, este respins cu dispreț în Europa continentală de noua generație a romanticilor, pentru care plăcerea este doar „apă-ncropită pe limbă“; fraza îi aparține lui Hölderlin[260], dar ar fi putut la fel de bine să aparțină lui Musset sau Lermontov. Goethe, Wordsworth, Coleridge și chiar Schiller au făcut pace cu ordinea instituționalizată. La fel, cu timpul, Schelling și Tieck, Friedrich Schlegel și Arnim și mulți alți radicali. Dar în anii lor de tinerețe, aceștia au proslăvit puterea voinței de libertate și de autoexprimare creatoare, cu consecințe decisive pentru istoria și perspectiva anilor care au urmat.

Una dintre formele acestor idei a fost noua imagine a artistului, care se ridica deasupra celorlalți oameni nu doar prin geniul său, ci și prin disponibilitatea sa

eroică de a trăi și a muri pentru viziunea sacră dinăuntrul lui. Același ideal a însuflețit și transformat conceptele de națiune, clasă sau minorități în lupta lor pentru libertate cu orice preț. El a luat o formă mai sinistră în venerarea conducătorului, cel care creează, precum o operă de artă, o nouă ordine socială, care modelează oamenii – pe cei prea slabi pentru a se ridica prin forța voinței proprii – la fel cum compozitorul modelează sunete, ori pictorul, culori. O ființă excepțională, eroul și geniul pe care îl omagiază Carlyle și Fichte, îi poate ridica pe ceilalți la un nivel mult dincolo de orice ar fi putut ei atinge prin ei înșiși – chiar dacă asta se poate obține doar cu prețul caznelor sau morții multora.

Pentru mai bine de două milenii, viziunea care a prevalat în Europa a fost că exista o structură de neschimbat a realității și că marii oameni erau cei care o înțeleseseră corect, fie în teorie, fie în practică – înțelepții care cunoșteau adevărul ori oamenii de acțiune, conducătorii și cuceritorii, care știau cum să-și atingă scopurile. Într-un anumit sens, criteriul măreției era succesul bazat pe obținerea răspunsului corect. Dar în epoca de care vorbesc, eroul nu mai este un descoperitor, sau câștigătorul cursei, ci un creator, chiar dacă, sau poate cu atât mai mult cu cât, sfârșește distrus de flacăra ce arde în el – o imagine secularizată a sfântului și martirului, a unei vieți de sacrificiu. Pentru că în viața spiritului nu existau principii sau valori obiective – ele ajungeau astfel prin hotărârea voinței care modela lumea și normele unui om sau ale unui popor; acțiunea determina gândirea, și nu invers. Să cunoști, spunea Fichte, înseamnă să impui un sistem, nu să înregistrezi pasiv; iar legile nu decurg din fapte, ci din propriul nostru sine. Categorisim realitatea așa cum dictează voința. Dacă faptele empirice se dovedesc recalcitrante, ele trebuie puse la locul lor, în roata de ocnă mecanică a cauzelor și efectelor, care nu au nici o relevanță pentru viața spiritului – pentru moralitate, religie, artă, filozofie: domeniul scopurilor, nu al mijloacelor.

Pentru acești gânditori, viața obișnuită, noțiunea comună a realității și mai ales construcțiile artificiale ale științelor naturii, ale tehnicilor practice (economice, politice, sociologice) și, nu în ultimul rând, ale simțului comun sunt o fabricație utilitară și fără temei – ceea ce Georges Sorel va numi mai târziu „*la petite science*“[261], ceva ce inginerii și oamenii de rând născocesc din comoditate, iar nu realitatea însăși. Pentru Friedrich Schlegel și Novalis, pentru Wackenroder, Tieck și Chamisso, și mai ales pentru E.T.A. Hoffmann, regularitățile curățele ale vieții de zi cu zi nu sunt decât o perdea care ascunde terifiantul spectacol al realității adevărate, care nu are nici o structură, ci este o vâltoare sălbatică, un *tourbillon* perpetuu al spiritului creator pe care nici un sistem nu-l poate prinde: viața și mișcarea nu pot fi reprezentate prin concepte imobile și lipsite de viață, nici infinitul și nemărginitul prin ce e finit și fix. O operă de artă terminată, un tratat sistematic sunt încercări de a îngheța curgerea fluviului vieții; doar prin fragmente, sugestii, întrezăriri întrerupte putem începe să redăm mișcarea perpetuă a realității. Profetul *Sturm und Drang*, Hamann, spusese că omul pragmatic este un somnambul, plin de siguranță și succes întrucât e orb; dacă ar putea să vadă, ar înnebuni, căci natura este un dans sălbatic, iar dezordonații vieții – proscrișii, cerșetorii, vagabonzii, vizionarii, bolnavii, anormalii – sunt mai aproape de acest dans decât filozofii francezi, demnitarii, savanții, oamenii rezonabili, piloni ai birocrației luminate: „Pomul cunoașterii ne-a răpit fructul vieții“[262]. Romanele și piesele de teatru ale romanticilor germani timpurii sunt inspirate de încercarea de a denunța conceptul unei structuri stabile, inteligibile a realității (ceea ce observatorii calmi descriu, clasifică, disecă și prezic) ca fiind o înșelăciune și o iluzie, o simplă perdea de

aparențe menită să-i protejeze pe cei care nu sunt îndeajuns de sensibili sau de curajoși ca să înfrunte adevărul haosului terifiant din subteranele falsei ordini a existenței burgheze. Ironia cosmosului se joacă cu noi toți, scrie Tieck: „tot ce e vizibil atârnă în jurul nostru ca niște tapiserii în culori și modele scânteietoare“; pe după aceste tapiserii se află „o regiune de vise și delir; nimeni nu îndrăznește […] să ridice draperiile și să privească dincolo de paravan“.[263]

Tieck este pionierul romanului și teatrului absurd. În *William Lovell*, totul se dovedește a fi de fapt opusul său: personalul se dovedește a fi impersonal; aflăm că viul era de fapt mort; organicul, mecanic; realul, artificial; oamenii își caută libertatea și cad în cea mai neagră sclavie. În piesele lui Tieck găsim o încercare deliberată de a confunda imaginarul și realul: personajele din piesă (sau din piesa în piesă) critică piesa, se plâng de intrigă și de echipamentul teatrului; membrii publicului protestează și cer ca iluzia, pe care este întemeiată orice piesă, să fie păstrată; li se răspunde tăios de către personajele de pe scenă, spre mirarea publicului adevărat; când și când, tonalități muzicale și tempouri dramatice intră în dialog unul cu altul. În *Prințul Zerbino*, când prințul își pierde speranța de a mai ajunge la capătul călătoriei sale, poruncește ca piesa să fie întoarsă pe dos – ca evenimentele să se desfășoare în sens invers, să se dezîntâmple: voința este liberă să poruncească orice dorește. Într-una din piesele lui Arnim, un nobil bătrân se plânge că picioarele lui cresc din ce în ce mai lungi: este rezultatul plictiselii; starea interioară a bătrânului este exteriorizată; pe deasupra, plictiseala însăși este un simbol al chinurilor morții vechii Germanii. Așa cum a remarcat un perspicace critic contemporan rus, putem vorbi aici de un expresionism în toată puterea cuvântului, cu mult înaintea triumfului acestuia, cu un secol mai târziu, în perioada Weimar.

Atacul asupra lumii aparențelor ia uneori forme suprarealiste: într-unul din romanele lui Arnim, eroul află că, în peregrinările lui, a ajuns în visele unei frumoase domnițe, este invitat de aceasta să se așeze pe unul dintre scaunele ei, își dorește să evadeze din visul care nu este al său, vede că scaunul rămâne gol și se simte foarte ușurat. Hoffmann a dus acest război împotriva lumii obiective, împotriva noțiunii înseși de obiectivitate, până la limita extremă: femei bătrâne care se transformă în inele de aramă cu care bați la ușă, consilieri de stat care calcă în pahare de coniac, dispar în aburii alcoolului, plutesc deasupra pământului, iar apoi se recoagulează și se întorc la fotoliile și halatele lor – nu este vorba de reverii inocente, ci de avânturi ale unei imaginații bolnave, în care voința nu este controlată și lumea reală se dovedește a fi o fantasmagorie. De aici, e cale liberă spre lumea lui Schopenhauer, aruncată încoace și încolo de o voință cosmică oarbă, fără rost, pentru omul din subterană al lui Dostoievski și coșmarurile lucide ale lui Kafka, pentru evocarea de către Nietzsche a acelor *Kraftmenschen* condamnați de dialogurile lui Platon – Thrasymachos ori Callicles –, care nu văd nici un motiv pentru a nu mătura pânzele de păianjen ale legilor și convențiilor dacă ele le împiedică voința de putere –, pentru acel *„enivrez-vous sans cesse!“* al lui Baudelaire[264]; lăsați voința să se intoxice cu droguri sau cu durere, cu vise sau cu tristețe, cu orice, numai lăsați-o să-și sfărâme lanțurile.

Nici Hoffmann și nici Tieck nu încearcă – nu mai mult decât Pascal, Kierkegaard sau Nerval – să nege adevărurile științei, și nici măcar pe cele ale simțului comun, înțelese la nivelul propriu fiecăruia – acela de categorii de care este nevoie în vederea unor scopuri limitate, medicale, tehnologice sau comerciale. Nu asta era lumea care conta; ei concepeau adevărata realitate ca fiind distinctă de suprafața irelevantă a lucrurilor. Lumea fără hotare și bariere interioare sau exterioare,

modelată și exprimată prin artă, religie și intuiție metafizică, prin tot ceea ce implicau relațiile personale – iată lumea în care voința era supremă, în care valorile absolute se ciocneau în conflicte ireconciliabile, „lumea nocturnă" a sufletului, sursa oricărei experiențe imaginative, a oricărei poezii, a oricărei înțelegeri, a oricărui lucru pentru care trăiau oamenii. Abia atunci când raționaliștii, cu gândirea lor științifică, au pretins că pot explica și controla acest nivel al experienței în termenii conceptelor și categoriilor lor, și au declarat că tragedia și conflictul nu apar decât din necunoașterea faptelor și inadecvarea metodelor, din incompetența ori reaua-voință a conducătorilor și bezna neștiinței în care se găseau supușii lor – astfel încât, în principiu cel puțin, totul putea fi îndreptat, o societate armonioasă și rațional organizată putea fi întemeiată, iar forțele întunecate ale vieții puteau fi făcute să se retragă, precum un vechi coșmar fără substanță și aproape uitat –, abia atunci au început să se revolte poeții, misticii și toți cei sensibili la aspectele individuale, neorganizabile, intraductibile ale experienței umane. Aceștia reacționează împotriva a ceea ce li se pare a fi un dogmatism înnebunitor și un *bon sens* rafinat al acelor *raisonneurs* ai Iluminismului și al urmașilor lor moderni. Iar teribilele îndoieli pe care le-au injectat acești critici indignați nu au fost niciodată potolite, în ciuda eforturilor strălucite și eroice, atât ale lui Hegel, cât și ale lui Marx, de a integra tensiunile, paradoxurile și conflictele vieții și gândirii umane în sinteze noi de crize și rezolvări succesive – dialectica istoriei sau viclenia rațiunii (ori a procesului de producție), care să ducă la un triumf final al rațiunii și la realizarea potențialităților umane.

Nu vreau să spun nici că aceste îndoieli au învins, cel puțin nu în domeniul ideologiei. Deși credința în inocența fericită a primilor noștri strămoși – *Saturnia regna* – a dispărut în mare parte, cea în posibilitatea unei epoci de aur ce va să vie a rămas neștirbită, ba chiar s-a răspândit mult dincolo de lumea occidentală. Liberalii, socialiștii, mulți dintre cei ce și-au pus încrederea în metodele raționale și științifice menite să producă o transformare socială fundamentală, fie ea prin metode violente ori treptate, au susținut această idee optimistă cu o intensitate crescândă în decursul ultimului veac. Convingerea că, odată eliminate ultimele obstacole – ignoranța, iraționalitatea, alienarea, exploatarea și rădăcinile lor individuale și sociale –, adevărata istorie a omului, cu alte cuvinte cooperarea armonioasă universală, va începe în sfârșit: această convingere reprezintă o formă seculară a ceea ce este, în mod limpede, o nevoie permanentă a omenirii. Dar dacă este adevărat că nu toate țelurile omenești supreme sunt neapărat compatibile, atunci s-ar putea să nu existe o cale de a evita alegeri neguvernate de vreun principiu suprem, unele dintre ele dureroase atât pentru agent, cât și pentru ceilalți. De aici ar decurge că întemeierea unei structuri sociale care, cel puțin, să evite alternativele moralmente intolerabile și, cel mult, să promoveze solidaritatea activă în urmărirea unor obiective comune ar putea fi cel mai bun lucru pe care l-am putea aștepta de la oameni – dacă vrem să nu reprimăm prea multe varietăți de acțiune pozitivă, să nu frustrăm prea multe scopuri umane la fel de valide. Dar un plan care cere atât de multă îndemânare și inteligență practică – în speranța a ceea ce nu ar fi mai mult decât o lume mai bună, depinzând de menținerea a ceea ce nu poate fi decât un echilibru instabil, care pretinde atenție și reparații constante – nu este, în mod evident, îndeajuns de entuziasmant pentru majoritatea oamenilor, care își doresc un panaceu curajos, universal și odată pentru totdeauna. S-ar putea ca oamenii să nu poată înfrunta prea multă realitate, sau un viitor deschis, fără garanția unui final fericit – providența, spiritul care se realizează pe sine, mâna invizibilă, viclenia rațiunii, a istoriei sau a

unei clase sociale producătoare și creatoare. Doctrinele sociale și politice care s-au dovedit a fi cele mai influente în vremurile recente par să o confirme. Însă atacul romantic împotriva creatorilor de sisteme – autorii marilor librete istorice – nu a fost întru totul ineficace. Orice ar fi predicat teoreticienii politici, literatura imaginativă din ultimele două veacuri, cea care exprimă perspectiva morală conștientă și inconștientă a epocii, a rămas (în ciuda momentelor apocaliptice ale lui Dostoievski sau Walt Whitman) ciudat de neafectată de visele utopice. Nu există nici o viziune a unei perfecțiuni finale la Tolstoi, Turgheniev, Balzac, Flaubert, Baudelaire sau Carducci. Manzoni este poate ultimul mare scriitor care încă trăiește în crepusculul unei escatologii creștin-liberale optimiste. Școala romantică germană și cei influențați de ea direct ori indirect – Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, Ibsen, Joyce, Kafka, Beckett, existențialiștii –, orice fantezii proprii ar fi generat ei înșiși, nu se agață de mitul unei lumi ideale. Nici Freud, din poziția lui total diferită, nu o face. Nu e deci de mirare că toți au fost considerați reacționari decadenți de criticii marxiști. Unii dintre ei, și nu cei mai puțin înzestrați sau pătrunzători, chiar așa și erau. Alții erau, și sunt, tocmai opusul: omenoși, generoși, vitali, deschizători de noi porți.

Nu înseamnă că aplaudăm, și nici măcar că scuzăm, extravaganțele iraționalismului romantic dacă admitem că, arătând că scopurile oamenilor sunt multiple, adesea impredictibile și uneori incompatibile, romanticii au dat o lovitură fatală propoziției că, în ciuda aparențelor, o soluție definitivă la puzzle este posibilă, măcar în principiu; că puterea în slujba rațiunii poate afla această soluție; că organizarea rațională poate să aducă uniunea perfectă între valori și contravalori precum libertatea individuală și egalitatea socială, exprimarea spontană a sinelui și eficiența organizată și dirijată social, cunoașterea perfectă și fericirea perfectă, nevoile vieții personale și nevoile partidelor, claselor, națiunilor, interesului public. Dacă unele scopuri recunoscute ca fiind pe deplin umane sunt în același timp fundamentale și mutual incompatibile, atunci ideea unei epoci de aur, o societate perfectă compusă din sinteza tuturor soluțiilor corecte la problemele centrale ale vieții omenești, se arată a fi în principiu incoerentă. Acesta este serviciul pe care ni l-a adus romantismul, în special doctrina care stă în inima lui, și anume că moralitatea este modelată de voință și că scopurile sunt create, nu descoperite. Atunci când această mișcare este pe drept condamnată pentru monstruoasa eroare de a spune că viața este o operă de artă, sau că poate fi făcută astfel, că modelul estetic se aplică și în politică, că un conducător politic este, în cea mai bună formă a sa, un artist sublim care îi sculptează pe oameni conform intenției lui creatoare – o eroare care duce la nonsens periculos în teorie și brutalitate sălbatică în practică –, i se poate acorda măcar atât: că a zdruncinat permanent credința într-un adevăr universal și obiectiv în materie de comportament, în posibilitatea unei societăți perfecte și armonioase, eliberată pe deplin de conflict, nedreptate sau oprimare – un scop pentru care nici un sacrificiu nu poate fi prea mare dacă vrem ca oamenii să creeze vreodată domnia „adevărului, fericirii și virtuții“ legate „cu un lanț indestructibil“, de care vorbește Condorcet[265]; un ideal pentru care mai mulți oameni s-au sacrificat pe ei înșiși și i-au sacrificat pe alții în vremea noastră decât, poate, pentru orice altă cauză în istoria omenirii.

---

229. „Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société“ (1822), în *Appendice général du système de politique positive*, Paris, 1854, p. 53. [Mill citează acest

pasaj în *Auguste Comte and Positivism*: vezi *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson *et al.*, Toronto/London, 1963–1991, vol. 10, pp. 301–302].

230. „Crize, războaie, catastrofe“: Karl Kautsky, *Der Weg zur Macht*, Berlin, 1909, în special cap. 9.

231. *Critica rațiunii pure*, A466/B494; A536/B564. (Vezi Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, ed. îngrijită de Ilie Pârvu, Univers Enciclopedic Gold, București, 2009, p. 388, p. 426 – n. red.)

232. *Émile*, cartea II: *Œuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin *et al.*, Paris, 1959–1995, vol. 4, p. 320. (Vezi Jean-Jacques Rousseau, *Emil sau Despre educație*, trad. Dimitrie Todoran, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973, p. 68 – n. red.)

233. [Termenii nu pot fi traduși (în mod elegant). *Kraft* înseamnă „putere“, „tărie“, „forță“, iar celelalte părți ale cuvintelor – „oameni“, „scriitori“, „flăcăi“, „băieți“. *Sturm und Drang* a fost o dezvoltare a mișcării *Kraftmensch*.]

234. „Turbulentă“.

235. *Schillers Werke: Nationalausgabe*, Weimar, 1943–2012, vol. 20, p. 303, rd. 13; vol. 21, p. 46, rd. 30; *ibid.*, p. 52, rd. 28; vol. 20, p. 196, rd. 6. (Vezi și Friedrich Schiller, *Scrieri estetice*, trad. Gheorghe Ciorogaru, Univers, București, 1981, p. 245, p. 131 – n. red.)

236. *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, 1900–, vol. 5, p. 97, rd. 19. (Vezi Kant, *Critica rațiunii practice*, trad. Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972, p. 186: „...cu nimic mai bună decât libertatea unui dispozitiv care învârte o frigare [*Freiheit eines Bratenwenders*], care și el, dacă a fost odată întors, își execută mișcările de la sine“ – n. red.)

237. *Schillers Werke* (*op. cit.*, vezi p. 276, nota 2), vol. 21, p. 50, rd. 11. (Vezi Friedrich Schiller, *Scrieri estetice*, trad. rom. cit., p. 135 – n. red.)

238. *Loc. cit.* (vezi p. 71, nota 1).

239. „Caracteristice“.

240. „Ființare la sine însuși“. Georg Willhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner, Stuttgart, 1927–1951, vol. 11, p. 44. (Vezi și G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. Petru Drăghici și Radu Stoichiță, Humanitas, București, 1997, p. 20 – n. red.)

241. *Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke*, ed. I.H. Fichte, Berlin, 1845–1846, vol. 2, p. 256.

242. *Ibid.*, p. 263.

243. *Ibid.*, pp. 264–265.

244. *Ibid.*, pp. 263.

245. *Ibid.*, vol. 6, p. 383.

246. *Ibid.*, vol. 7, p. 374.

247. *Ibid.*, vol. 2, p. 269.

248. *Ibid.*, p. 303.

249. *Ibid.*, p. 288.

250. Și continuă: „acest «vid însetat» ne duce la Jocuri de noroc – la Bătălii – la Călătorii – la îndeletniciri necumpătate, dar resimțite profund, și a căror principală atracție constă în agitația inseparabilă de înfăptuirea lor“. *Byron's Letters and Journals*, ed. Leslie Marchand, London, 1973–1994, vol. 3, p. 109. Găsim citatul într-o scrisoare din 1813 (6 septembrie, către Annabella Milbanke). Cu jumătate de secol mai devreme, scriitorul scoțian Adam Ferguson a făcut din acest „vid însetat“ și din dragostea pentru pericol și război, pentru ură și *ennui*, unul dintre principalele puncte de atac contra moralității contemporane și a psihologiei acelor *raisonneurs* francezi. Faimosul său *Essay on the History of Civil Society* din 1767, care punea în contrast virtuțile homerice cu caracterul domesticit al societății moderne, s-a bucurat în anul următor de o mare răspândire în Germania, în traducerea lui Christian Garve.

251. *Lara*, Canto I, 18, versurile 313, 315. (Vezi „Lara“, trad. de Aurel Covaci și Virgil

Teodorescu, în Byron, *Opere: Poezia*, vol. 2, Univers, București, 1986, pp. 276–277 – n. red.)

252. „Auguries of Innocence“, versul 5: *William Blake's Writings*, ed. G.E. Bentley, Jr., Oxford, 1978, vol. 2, p. 1312.

253. „Jerusalem“, planșa 64. 20: *ibid.*, vol. 1, p. 555.

254. „Laocoon“, aforismele 17, 19: *ibid.*, vol. 2, p. 665, p. 666.

255. Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, ed. Walther Ziesemer și Arthur Henkel, Wiesbaden și Frankfurt, 1955–1979, vol. 6, p. 492, rd. 9.

256. J.M.R. Lenz, „Über Götz von Berlichingen“: Jakob Michael Reinhold Lenz, *Werke und Briefe in Drei Bänden*, ed. Sigrid Damm, München/Wien, 1987, vol. 2, p. 638 [traducere foarte liberă].

257. „The Hero as Prophet“: Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship & the Heroic in History*, ed. Michael K. Goldberg *et al.*, Berkeley etc., 1993, p. 40, p. 39. (Vezi „Eroul ca profet“, în Thomas Carlyle, *Cultul eroilor*, trad. de Mihai Avădanei, Institutul European, Iași, 1998, p. 63, p. 62 – n. red.)

258. Herder, *op. cit.* (vezi p. 71, nota 1), vol. 5, p. 538.

259. Carlyle, „The Hero as Man of Letters“: *op. cit.* (nota 1 mai sus), p. 161. (Vezi „Eroul ca om de litere“, în Thomas Carlyle, *Cultul eroilor*, trad. rom. cit., p. 209 – n. red.)

260. *Hyperion*, vol. 1, cartea I: Hölderlin, *Sämtliche Werke*, ed. Norbert v. Hellingrath *et al.*, Berlin, 1943, vol. 2, p. 118. (Vezi Hölderlin, *Hyperion*, trad. Ștefan Augustin Doinaș, în *Hyperion. Moartea lui Empedocle*, BPT, Editura Minerva, București, 1977, p. 31 – n. red.)

261. În *Réflexions sur la violence* (1908), capitolul 4, secțiunea 3. (Vezi Georges Sorel, *Reflecții asupra violenței*, trad. Maria-Cristina Petrescu și Alexandra Slave, Humanitas, București, 2012, p. 129: „pretinsa știință“ – n. red.)

262. Hamann, *op. cit.* (vezi p. 288, nota 4), vol. 6, p. 492, rd. 9. Pentru somnambul, vezi *ibid.*, vol. 1, pp. 369–370.

263. Johann Ludwig Tieck, *William Lovell*, cartea VI, scrisoarea 9, William Lovell către Rosa.

264. „Îmbătați-vă fără încetare!“: „Enivrez-vous“ (1864), *Petits poèmes en prose* (*Le Spleen de Paris*), nr. 33. (Vezi Charles Baudelaire, *Mici poeme în proză*, trad. Octavian Soviany, Casa de Editură Max Blecher, București, 2015, p. 92 – n. red.)

265. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, 1795, p. 366; *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind*, London, 1795, p. 355.

Nuiaua îndoită
DESPRE ASCENSIUNEA NAŢIONALISMULUI

I

Bogata dezvoltare a studiilor istorice în secolul al XIX-lea a transformat viziunea oamenilor cu privire la originile lor și la importanța creșterii, dezvoltării și a timpului. Cauzele apariției noii conștiințe istorice au fost multe și diverse. Cel mai adesea menționate sunt: transformarea rapidă și profundă a vieților și gândirii omenești în Occident, ca urmare a progresului neegalat al științelor naturii din Renaștere încoace, a impactului noii tehnologii asupra societății și, mai ales, a dezvoltării industriei pe scară largă; dezintegrarea unității creștinătății și ascensiunea noilor state, clase, formațiuni sociale ori politice; căutarea originilor, pedigriurilor, legăturilor și întoarcerii către un trecut real sau imaginar. Toate au culminat cu evenimentul cel mai transformator dintre toate – Revoluția Franceză, care a detonat, sau cel puțin a schimbat profund, unele dintre presupozițiile și conceptele cele mai adânc înrădăcinate conform cărora trăiau oamenii. I-a făcut pe oameni foarte conștienți de schimbare și a stârnit interesul pentru legile care o guvernau.

Aceste truisme nu trebuie reluate; nici corolarul lor – și el tot o platitudine – că teoriile ce pretindeau acum să dea seamă de schimbările sociale din trecut nu se puteau limita doar la acesta: dacă erau cu adevărat valide, atunci trebuiau să se aplice și viitorului. Profeția, care până atunci ținuse de domeniul religiei și fusese încredințată misticilor și astrologilor, a lăsat deoparte preocuparea pentru cărțile apocaliptice ale Bibliei – cele patru Fiare Mari ale Cărții lui Daniel sau ale Apocalipsei Sfântului Ioan – și pentru alte regiuni oculte și a ajuns domeniul filozofilor istoriei și părinților sociologiei. Părea rezonabilă presupunerea că sfera schimbării istorice putea fi tratată cu același tip de noi arme puternice precum cele care dezvăluiseră, în mod atât de uimitor, secretele lumii exterioare. Iar asta nu s-a dovedit a fi o speranță complet deșartă. Unii profeți istorici de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și din secolul al XIX-lea, chiar și aceia dintre ei care erau vizionari, s-au dovedit a avea o mai fermă înțelegere a realității decât predecesorii lor teologi. Unii gânditori ai Iluminismului erau optimiști, alții mai puțin. Voltaire și Rousseau descriau amândoi la fel de limpede lumile, foarte diferite între ele, pe care și le-ar fi dorit, dar se întrebau sumbru dacă prostia și viciul omenesc vor permite vreodată ca ele să fie realizate. Melchior Grimm credea că îmbunătățirea naturii umane va dura secole. Cei mai optimiști erau Turgot și Condorcet: Condorcet era sigur că aplicarea metodelor matematicii – mai ales statistica socială – în politica socială va conduce la o domnie a „adevărului, fericirii și virtuții“, legate „cu un lanț indestructibil“[266], care va pune pentru totdeauna capăt domniei cruzimii, mizeriei și oprimării prin care regii, preoții și slujbașii lor mizerabili ținuseră atâta timp omenirea în robie.

Ce credeau ei nu era absurd. Noile metode științifice aduseseră într-adevăr o vastă putere nouă în mâinile celor care știau cum să organizeze și să raționalizeze noua societate. Luminoasa lume nouă pe care Condorcet a conceput-o în întunericul

celulei sale era chiar lumea „mânuitorilor de sofisme [*i.e.*, oamenii raționali ai lui Condorcet], a economiștilor și a celor dedicați calculelor“[267] pe care Burke, care îi văzuse la fel de limpede sosirea, o deplânsese cu doar trei ani mai devreme. Această mare mutație chiar s-a întâmplat cu timpul, deși consecințele ei s-au dovedit a fi foarte diferite de visurile lui Condorcet. La fel, discipolul său, Saint-Simon, la începutul secolului, a prezis corect rolul revoluționar pe care urma să-l joace uniunea dintre științele aplicate, finanțe și organizarea industrială și, cu și mai multă acuratețe, înlocuirea propagandei religioase cu cea seculară, în slujba căreia artiștii și poeții urmau să fie recrutați așa cum fuseseră odată întru gloria Bisericii. Și a scris capitole lirice, dar intens profetice, despre vasta sporire a puterii sociale umane, îndeosebi asupra naturii, ce urma să se realizeze. Secretarul și colaboratorul său Auguste Comte a înțeles că, pentru ca aceasta să se întâmple, era nevoie de un tip de religie seculară, organizată de o Biserică autoritară, dedicată unor idealuri raționale, dar nu liberale ori democratice.

Evenimentele i-au dat dreptate. Într-adevăr, secolul nostru a văzut o astfel de transformare a mișcărilor politice și sociale în corpuri monolitice, care le impun aderenților o disciplină totală, exercitată de o preoțime seculară care pretinde o autoritate absolută, atât spirituală, cât și laică, în numele unei cunoașteri științifice speciale a naturii oamenilor și lucrurilor – și asta pe o scară mult mai largă decât pare să-și fi imaginat chiar și cel mai fanatic sistematizator. Regăsim un ecou al tuturor acestor evenimente în operele părinților literaturii științifico-fantastice, Jules Verne și H.G. Wells. Jules Verne s-a limitat la predicții strălucite ale descoperirilor și invențiilor tehnologice. Wells este ultimul predicator al moralității Iluminismului, al credinței că marea masă de prejudecată, ignoranță și superstiție, precum și regulile absurde și represive care o întruchipează, economice, politice, rasiale și sexuale, vor fi distruse de noua elită a planificatorilor științifici. Aceasta este abordarea care li s-a părut atât de vulgară și dezumanizantă romanticilor victorieni, Carlyle, Disraeli sau Ruskin. L-a alarmat chiar și pe un gânditor rațional precum John Stuart Mill, care voia să creadă în metoda științifică, dar vedea în organizările autoritare ale lui Comte o amenințare atât la adresa libertății individuale, cât și a guvernării democratice și, astfel, a intrat într-un conflict de valori pe care nu l-a putut niciodată rezolva.

„Guvernarea persoanelor va fi înlocuită cu administrarea lucrurilor“[268]: această formulă saint-simoniană este comună lui Comte și lui Marx. Marx era convins că această transformare va fi produsă de adevăratul motor al oricărei schimbări sociale – forțele de producție ale societății. Relațiile dintre acestea erau factorii primari care determinau relațiile sociale, și erau, de regulă, mascate de formele exterioare – „suprastructura“. Aceasta includea instituțiile legale și sociale, precum și ideile din capul oamenilor, ideologii care îndeplineau, conștient sau nu, sarcina de a apăra statu-quoul, adică puterea clasei dominante, împotriva forțelor istorice întrupate de victimele sistemului la putere, care în final aveau să se dovedească victorioase. Oricare ar fi greșelile lui, nimeni nu poate azi să nege că Marx a demonstrat o putere de prognoză unică în identificarea tendinței centrale în acțiune – concentrarea și centralizarea întreprinderii capitaliste, tendința inexorabilă către o creștere perpetuă a marilor întreprinderi, pe atunci în stare embrionară, și conflictele sociale și politice din ce în ce mai acute pe care aceasta le implica. Tot el și-a propus să denunțe măștile conservatoare și liberale, patriotice și umanitare, religioase și etice sub care s-ar putea ascunde unele dintre manifestările cele mai brutale ale acestor conflicte, precum și consecințele lor sociale și intelectuale.

Toți au fost gânditori cu adevărat profetici. Și au existat și alții. Nesistematicul și răzvrătitul Bakunin a prezis cu mai multă precizie decât marele său rival Marx circumstanțele în care se vor petrece revoluțiile celor dezmoșteniți. A văzut că erau predispuse să se dezvolte nu în societățile cele mai industrializate, aflate pe o curbă ascendentă a progresului economic, ci din contră, acolo unde majoritatea populației era aproape de nivelul de subzistență și avea cel mai puțin de pierdut de pe urma unei răscoale, adică în regiunile cele mai înapoiate ale lumii, locuite de țărani primitivi în condiții de sărăcie disperată, acolo unde capitalismul era cel mai slab: Spania, Rusia. Această doctrină a fost mai târziu reformulată de marxiști ca Parvus (Gelfand) și Troțki, fără să i se mai atribuie vreo inspirație anarhistă.

Aceștia erau optimiștii. Dar spre începutul anilor 1830 au început să apară primii pesimiști. Poetul Heine i-a avertizat în 1832 pe francezi că, într-o bună zi, vecinii lor nemți, aprinși de o combinație groaznică de metafizică absolutistă, amintiri și resentimente istorice, fanatism, forță sălbatică și furie, se vor năpusti asupra lor și vor distruge marile monumente ale civilizației occidentale: „Vor ieși la iveală kantienii [...] vor răscoli neîndurător, cu sabia și securea, pământul vieții noastre europene, pentru a smulge până la ultima rădăcinile trecutului. Vor intra în scenă fichteeni înarmați, de nedomolit [...] nici prin înfricoșare, nici prin interese personale; căci, asemenea primilor creștini [...], nu vor putea fi constrânși nici prin chinuri trupești, nici prin desfătări trupești“[269]. Cei mai teribili dintre toți vor fi discipolii lui Schelling, Filozofii Naturii, care, izolați și inaccesibili în spatele barierelor propriilor idei obsesive, se vor identifica cu forțele elementare ale puterilor demonice ale „panteismului vechi-germanic“[270]. Atunci când acești barbari intoxicați metafizic vor porni la drum, francezii vor trebui să se păzească: Revoluția Franceză o să pară o idilă pașnică.

Cine poate spune că nici aceasta nu s-a petrecut, într-o formă mult mai oribilă decât oricare dintre cele mai sinistre momente ale lui Wagner? Câteva decenii mai târziu, Jakob Burckhardt a prezis inevitabilitatea complexului militar-industrial care va domina, sau cel puțin ar putea domina, țările decadente ale Occidentului. Apoi vin temerile lui Max Weber și toate utopiile negre ale lui Zamiatin, Aldous Huxley, Orwell și lungul șir de Casandre ale vremurilor noastre, pe jumătate satiriști, pe jumătate profeți, care fac să-ți înghețe sângele în vine. Unele dintre aceste proorociri erau simple predicții; altele, precum cele ale marxiștilor sau ale neopăgânilor francofobi care îl îngrozeau pe Heine, pot fi văzute într-o anumită măsură ca menite să se împlinească de la sine.

Acestea sunt exemple de diagnostice și prognoze de un real succes cu privire la direcția în care se îndrepta societatea occidentală. Pe lângă acestea, au existat toate acele utopii pe drept uitate – de la Platon la Fourier, Cabet, Bellamy sau Hertzka – păstrate în paginile istoriilor mai voluminoase ale doctrinelor socialiste. Pe de altă parte, au existat fanteziile liberale, tehnocrate sau neomedievale care se întemeiau ori pe o reîntoarcere la un tip precapitalist și preindustrial de *Gemeinschaft*, ori, dacă nu, pe construirea unei lumi saint-simoniste unice, organizată tehnocrat, managerială. Dar în toată această vastă panoplie de futurologie serioasă, elaborată și susținută statistic, îmbinată cu fantezie liberă, a existat o mișcare care a dominat o mare parte a secolului al XIX-lea, căreia nu i s-a prezis vreun viitor semnificativ; o mișcare atât de familiară nouă astăzi, atât de decisivă, atât în interior, cât și în relațiile dintre națiuni, încât doar printr-un efort de imaginație am putea concepe o lume în care ea să nu fi jucat nici un rol. Existența și forța sa (mai ales în afara lumii anglofone) ni se par azi atât de evidente, încât e ciudat să fie nevoie să atragem

atenția asupra ei ca fenomen pe care profeții de ieri și de azi l-au ignorat aproape întru totul; uneori, în cazul profeților din vremea noastră, cu consecințe fatale atât pentru ei înșiși, cât și pentru cei ce credeau în ei. Această mișcare este naționalismul.

II

Nu a existat în secolul al XIX-lea vreun gânditor social sau politic care să nu fie conștient că naționalismul era o mișcare dominantă a timpului său. Totuși, în a doua jumătate a secolului și până la Primul Război Mondial, se credea că acesta era în declin. Conștiința identității naționale ar putea fi la fel de veche ca însăși conștiința socială. Însă naționalismul, spre deosebire de sentimentul tribal sau de xenofobie – de care este legat, dar cu care nu este identic –, pare aproape să nu fi existat în epoca antică ori clasică. Existau alte focare de loialitate colectivă. El pare să fi apărut la sfârșitul Evului Mediu în Occident, în special în Franța, sub forma protejării obiceiurilor și privilegiilor diferitelor localități, regiuni, bresle și, desigur, state, și deci ale națiunii înseși, în fața intruziunilor unor puteri externe – dreptul roman ori autoritatea papală –, sau a altor forme înrudite de universalism – legea naturală și alte pretenții de autoritate supranațională. Apariția naționalismului ca doctrină coerentă ar putea fi plasată și datată în ultima treime a secolului al XVIII-lea în Germania, mai exact în concepțiile de *Volksgeist* și *Nationalgeist*, în scrierile, enorm de influente, ale poetului și filozofului Johann Gottfried Herder.

Izvoarele îi sunt de găsit la începuturile secolului al XVIII-lea, sau chiar înainte; în Prusia Orientală, în orice caz, acolo unde s-a dezvoltat și de unde s-a răspândit. Gândirea lui Herder este dominată de convingerea sa că printre nevoile de bază ale oamenilor, la fel de elementară ca hrana, procrearea sau comunicarea, se află nevoia de a aparține unui grup. Cu mai multă fervoare și imaginație decât Burke și aducând numeroase exemple istorice și psihologice, Herder a susținut că fiecare comunitate umană și-a avut propria formă și propriul tipar. Membrii ei s-au născut într-un curent de tradiție care le-a modelat nu doar ideile, ci și dezvoltarea emoțională și fizică. Într-adevăr, distincțiile între rațiune, imaginație, emoție, senzație erau, pentru el, în mare parte artificiale. Exista un tipar central, dezvoltat istoric, care caracteriza viața și activitatea fiecărei comunități identificabile și, mai profund, ale acelei unități care ajunsese, în vremea lui, să fie națiunea. Felul în care un neamț trăia acasă la el și în care își ducea viața publică, cântul german și legislația germană – geniul colectiv, care nu poate fi atribuit unor autori individuali, cel ce a creat miturile și legendele, baladele și cronicile – erau totuna cu ceea ce dăduse stilul Bibliei lui Luther ori artele, meseriile, imaginile și categoriile de gândire ale germanilor timpului său. Felul în care germanii vorbeau, se îmbrăcau sau se mișcau avea mai multe în comun cu felul în care își construiau catedralele sau își organizau viețile civice decât cu activitățile similare ale locuitorilor din China sau Peru – avea, ca să spun așa, o esență germană centrală, un tipar și o calitate identificabile.

Obiceiurile, activitățile, formele de viață, arta, ideile omenești erau (așa cum și trebuie să fie) valoroase pentru oameni nu în termenii unor criterii atemporale, aplicabile tuturor oamenilor și societăților, indiferent de timp sau de loc, așa cum credeau *les lumières*, ci pentru că erau ale lor, expresii ale vieții locale, regionale, naționale proprii, și le vorbeau lor așa cum nu vorbeau nici unui alt grup. De aceea, oamenii se veștejeau în exil, după asta tânjeau când simțeau nostalgie („cea mai

nobilă dintre dureri“). Ca să înțelegi Biblia, trebuie să pătrunzi imaginativ în viața păstorilor iudei din vremurile primitive; ca să înțelegi *Edda* – în lupta sălbatică a unei rase nordice barbare împotriva stihiilor. Tot ce e de valoare e unic.

Universalismul, reducând totul la cel mai mic numitor comun aplicabil tuturor oamenilor din toate timpurile, seca și viețile, și idealurile de acel conținut specific care, doar el, le dădea sens. De aici, implacabila cruciadă a lui Herder împotriva universalismului francez, conceptul său privind culturile individuale și glorificarea acestora – indiană, chineză, nordică, ebraică – și ura lui față de marii nivelatori, Iulius Caesar și Carol cel Mare, romanii, cavalerii creștini, imperialiștii britanici și misionarii, care au eliminat culturile native și le-au înlocuit cu ale lor, culturi istoric, și deci spiritual, străine și opresive pentru victime. Herder și discipolii lui credeau în coexistența pașnică a unei multiplicități și varietăți bogate de forme naționale de viață, cu cât mai diverse, cu atât mai bine. Sub impactul invaziilor revoluționarilor francezi și al celor napoleoniene, autonomia culturală sau spirituală, pentru care Herder pledase la început, s-a transformat într-o afirmare de sine naționalistă, amară și agresivă.

Originile schimbărilor culturale și ale atitudinilor naționale sunt greu de stabilit. Naționalismul este o condiție inflamată a conștiinței naționale, care poate fi, și a și fost uneori, tolerantă și pașnică. Pare de obicei cauzat de răni, de vreo formă de umilință colectivă. S-ar putea ca asta să se fi întâmplat în ținuturile germane, întrucât rămăseseră la marginile marii Renașteri a Europei Occidentale. Sfârșitul secolului al XVI-lea, o mare epocă creatoare, a fost marcat de un avânt imens al activității de creație în Franța, Anglia, Spania, Țările de Jos; până și în Italia, cultură care se ridicase la o măreție neegalată cu o sută de ani înainte, acest avânt era departe de a se fi epuizat. Orașele și principatele germane, cele dominate de puterea imperială a Vienei, ca și cele din afara ei, rămâneau, prin comparație, profund provinciale. Excelau numai la arhitectură și, poate, în materie de teologie protestantă. Fără îndoială, devastarea teribilă provocată de Războiul de Treizeci de Ani nu a făcut decât să lărgească această prăpastie culturală. Să fii obiectul disprețului sau toleranței înfumurate ale unor vecini mândri este una dintre cele mai traumatice experiențe pe care le pot îndura indivizii sau societățile. Adesea, răspunsul constă în exagerarea patologică a virtuților reale sau imaginare proprii, precum și în resentimentul și ostilitatea față de cei mândri, fericiți și de succes. Și, într-adevăr, acesta a fost, în bună parte, sentimentul german față de Occident, mai ales față de Franța, în secolul al XVIII-lea.

Francezii dominau lumea occidentală, politic, cultural și militar. Germanii umiliți și înfrânți, mai ales cei din Prusia Orientală, tradiționaliști, religioși și înapoiați economic, chinuiți de demnitarii francezi aduși de Frederic cel Mare, au răspuns lovind înapoi, ca nuiaua îndoită a teoriei poetului Schiller[271], refuzând să-și accepte presupusa inferioritate. Și-au descoperit calități mult superioare celor ale tartorilor lor. Puneau în contrast profunda lor viață lăuntrică a spiritului, adânca lor smerenie, căutarea altruistă a adevăratelor valori – simple, nobile, sublime –, cu francezii bogați, mondeni, de succes, superficiali, rafinați, fără inimă și moralmente goi. Această atmosferă a atins culmea emoției în timpul rezistenței naționale contra lui Napoleon și a fost cu adevărat modelul original pentru reacțiile multor societăți înapoiate, exploatate sau în orice caz luate de sus, care, resentimentare în fața aparentei lor inferiorități, au reacționat întorcându-și privirile spre triumfurile și gloria trecutului (fie ele reale ori imaginare) sau spre atributele de invidiat ale propriului caracter național ori cultural. Cei care nu se pot mândri cu mari realizări

politice, militare ori economice, sau măcar cu o tradiție măreață a artei sau gândirii, găsesc consolare și forță în noțiunea unei vieți libere și creatoare a spiritului, neîntinată de viciile puterii sau sofisticării.

Există mult din toate acestea în scrierile romanticilor germani și, după ei, ale slavofililor ruși și ale celor care au trezit spiritul național în Europa Centrală, Polonia, Balcani, Asia, Africa. De aici, valoarea pe care popoarele cu un sentiment de inferioritate o acordă unui trecut istoric bogat, fie el real sau imaginar – căci le promite, poate, un viitor și mai plin de glorie. Dacă nu se poate invoca un astfel de trecut, atunci chiar absența lui devine motiv de optimism. Poate că astăzi suntem primitivi, săraci, ba chiar barbari, dar tocmai această înapoiere este un simptom al tinereții noastre, al puterii noastre vitale neepuizate; suntem moștenitorii unui viitor la care națiunile bătrâne, istovite, corupte și în declin nu mai pot spera, în ciuda superiorității pe care o etalează azi. Această temă mesianică este scandată mai întâi de germani, apoi de polonezi și de ruși, și apoi, în vremea noastră, de multe state și națiuni care simt că nu și-au jucat încă rolul (dar o vor face în curând) în marea dramă a istoriei.

III

Această atitudine, aproape universală la națiunile aflate în curs de dezvoltare, este ușor de văzut până și pentru ochiul cel mai puțin educat. Dar, în casa profeției politice – secolul al XIX-lea, atunci când viitorul era deslușit prin multe tele-scoape istorice, sociologice și filozofice –, ea nu părea deloc limpede. Marii maeștri nu au putut prevesti uriașa proliferare a mândriei naționale, ba chiar nu au prezis-o deloc. Poate că Hegel, prin accentul pe care îl pune pe națiunile „istorice“ (spre deosebire de cele „anistorice“), cele ce poartă cu ele *Geist*-ul cosmic în înaintarea lui continuă, a flatat stima de sine a Europei Occidentale și de Nord sau a hrănit ambițiile celor care urmăreau unitatea și puterea germană sau nordică. Dar, la fel ca Metternich, se opunea naționalismului sălbatic, violent și emoțional al studenților săi francofobi și antisemiți, cu șovinismul lor și arderea cărților, care i se păreau excese barbare – așa cum i se păreau și lui Goethe, care i-a interzis fiului său să lupte împotriva francezilor. Este cu siguranță nedrept să atribuim scrierilor lui Hegel naționalismul feroce al scriitorilor germani care mai târziu se vor revendica de la el. Nici șovinii fanatici timpurii – un Jahn, un Arndt, un Görres și, într-adevăr, Fichte, el însuși parțial responsabil pentru acest sentiment, cu peanele sale închinate limbii germane necontaminate, drept vehicul pentru misiunea eliberatoare și unică în lume a nemților –, nici ei nu priveau în mod conștient naționalismul ca pe forța dominatoare în viitorul Europei, cu atât mai puțin al omenirii. Ei se luptau doar pentru eliberarea națiunilor de sub pernicioasele influențe dinastice, străine sau sceptice. Janh, Arndt și Körner sunt șovini germani, dar nu și teoreticieni ai naționalismului ca atare, cu atât mai puțin profeți ai unei domnii universale a acestuia; într-adevăr, națiunile inferioare nu au dreptul la naționalism.

Raționaliștii și liberalii, precum și, desigur, primii socialiști ignoră, mai mult sau mai puțin, naționalismul. Pentru ei, acesta este un simplu semn de imaturitate, o relicvă irațională a unui trecut barbar sau o întoarcere regresivă la el: fanatici precum Maistre (care, cu tot cu ultramontanismul său, era un adept timpuriu al „integralismului“ natural), Fries, Gobineau sau Houston Stewart Chamberlain și Wagner sau, mai târziu, Maurras, Barrès, Drumont nu sunt luați în serios până la

afacerile Boulanger și Dreyfus; la rândul lor, acestea sunt privite ca aberații temporare, datorate stării de spirit anormale care urmează înfrângerii în război și care va lăsa loc unei reîntoarceri a echilibrului, rațiunii, progresului. Acești gânditori, care își caută forța în trecut, nu joacă rolul unor vizionari sociali: ei urmăresc, cu varii grade de pesimism, reînvierea unui spirit național care a fost subminat, poate fatal, de dușmani – liberali, francmasoni, savanți, atei, sceptici, evrei. Cu mari eforturi, mai poate fi salvat ceva. Toți sunt însă de părere că, dacă vrem să păstrăm măcar câteva insule de puritate, forță și viață „integră“, trebuie să ne împotrivim acestor tendințe „distructive“ opuse, care lucrează contra spiritului național cu o intensitate amenințătoare (și își mențin pozițiile). Gobineau este poate cel mai pesimist dintre ei, și în orice caz preocupat de rasă mai mult decât de națiuni, iar Treitschke, cel mai încrezător – fiecare reflectând, fără îndoială, atmosfera națională respectivă.

Cât despre Marx și Engels, abia dacă mai trebuie să repet – pentru ei, ceea ce explică schimbările sociale din istoria omenirii este apariția claselor, determinate economic de diviziunea muncii și acumularea de capital, precum și războiul dintre aceste clase. Naționalismul, asemenea religiei, este un fenomen temporar care, generat de ascensiunea burgheziei, reprezintă una dintre armele spirituale (și care se întrețin singure) împotriva proletariatului. Dacă, prea adesea, pătrunde în rândul maselor, o face doar ca o formă de „falsă conștiință“[272] care le mușamalizează adevărata condiție și naște iluzii care le oferă un înșelător confort în bezna unde se află. După ce vor lua sfârșit condițiile ce i-au dat naștere (adică lupta de clasă), naționalismul, ca și religia, se va evapora împreună cu alte iluzii potente politic și condiționate istoric. Deși poate dobândi o anume influență independentă, așa cum o fac multe astfel de produse secundare ale evoluției forțelor de producție, el nu poate supraviețui distrugerii sursei sale primare – sistemul capitalist.

Această teză a devenit o dogmă a tuturor școlilor marxiste. Oricât de mari ar fi fost dezacordurile dintre acestea asupra altor chestiuni, ea a rămas un teren comun, de la gradualismul pașnic al lui Eduard Bernstein până la cei mai de stânga membri ai Partidului Bolșevic. Credința că naționalismul era o ideologie burgheză reacționară echivala cu convingerea că era condamnat să piară. Cel mult, revoltele naționale ale popoarelor coloniale împotriva stăpânilor lor imperialiști puteau fi văzute ca un pas tactic determinat istoric în drumul spre adevărata revoluție socialistă, care nu putea fi prea departe. Chiar și așa, o revoltă națională era un lucru, naționalismul era altceva. Tocmai din cauza acestei credințe, stânga internaționalistă, condusă de Lenin, Karl Liebknecht și prietenii lor, a resimțit o atât de mare dezamăgire și indignare atunci când, în loc să proclame o grevă generală care ar fi putut opri războiul în 1914, partidele socialiste din țările beligerante s-au alăturat drapelelor naționale și au intrat în război unul împotriva altuia. Din cauza acestei credințe a protestat Rosa Luxemburg împotriva formării unui stat național polonez la sfârșitul războiului. Este drept să spunem că Revoluția din Octombrie a avut un real caracter antinaționalist.

Contrastul enunțat în unele cercuri între Lenin, ca fiind vocea autentică a sentimentului rus, și „cosmopolitismul fără rădăcini“[273] al unora ca Troțki, Zinoviev sau Radek nu are nici un temei. Lenin privea Revoluția Rusă ca fiind ruperea celei mai slabe verigi din lanțul capitalist, valoarea ei constând în precipitarea revoluției mondiale, căci, așa cum erau convinși Marx și Engels, comunismul nu putea supraviețui într-o singură țară. Evenimentele au dictat altceva, dar doctrina în sine nu a fost modificată decât sub Stalin. Starea de spirit inițială printre primii bolșevici

sionismul sau imaginea sa în oglindă, mișcarea arabilor palestinieni, ori minoritățile „etnice“ ca afro-americanii din Statele Unite sau catolicii irlandezi din Ulster, triburile naga din India ș.a.m.d. Desigur, naționalismul contemporan vine rareori în forma lui romantică pură, așa cum s-a întâmplat în Italia, Polonia sau Ungaria la începutul secolului al XIX-lea, și este legat mult mai îndeaproape de revendicări sociale, religioase și economice. Dar pare de netăgăduit că sentimentul central este unul profund naționalist. Ce este mai îngrijorător (și a fost și mai arareori prevăzut acum un secol), ura rasială pare să se afle în inima celor mai hidoase expresii ale emoției colective violente de acest tip: genocide și cvasigenocide în India, Sudan, Nigeria și Burundi indică faptul că, indiferent ce alți factori ar fi prezenți în astfel de situații explozive, ele conțin întotdeauna un miez național sau rasist, pe care acei factori l-ar putea exacerba, dar nu și genera, și fără de care nu pot forma masa politică și socială critică. Naționalismul pătimaș pare a fi condiția *sine qua non* a revoluțiilor contemporane.

Oricare ar fi explicația acestui fenomen care, în felul său, este la fel de amenințător precum celelalte pericole care planează asupra omenirii – poluarea, suprapopularea sau holocaustul nuclear –, ascensiunea lui este incompatibilă cu ideile secolului al XIX-lea despre relativa lipsă de importanță a rasei, naționalității sau chiar culturii în contrast cu, să zicem, clasa sau competiția economică, ori a factorilor psihologici și antropologici în contrast cu cei sociologici sau economici. Însă tocmai acestea erau presupozițiile pe care se întemeiau predicțiile apariției unei societăți raționale, fie ea fondată pe principiile individualismului liberal, fie pe ale centralizării tehnocratice. Izbucnirile neașteptate ale unor mișcări atât de neasemănătoare, dar la fel de naționaliste, în societățile comuniste ale vremurilor noastre – de la rezistența ungară din 1956 la antisemitismul și naționalismul din Polonia și chiar din Uniunea Sovietică – par cel puțin să slăbească teza marxistă ortodoxă.[274] Cu siguranță însă ele nu pot fi descrise ca simple relicve și rămășițe ale unei ideologii mai vechi, așa cum le consideră uneori cei care sunt jenați de ele. Nici Nagy în Ungaria, nici Moczar în Polonia nu au fost, în nici un sens, naționaliști burghezi, în ciuda vastelor diferențe dintre scopurile lor.

În fața acestui fenomen, credința în forțe compensatorii – în corporații multinaționale care, oricare ar fi relația lor cu lupta de clasă și conflictul social, traversează măcar granițele naționale, ori în Națiunile Unite ca obstacol în fața unui șovinism fără restricții – pare cam la fel de realistă (cel puțin în ceea ce privește țările din afara Europei Occidentale) precum convingerea lui Cobden că dezvoltarea comerțului liber în întreaga lume ar asigura de la sine pacea și cooperarea armonioasă între națiuni. Ne putem de asemenea aminti de argumentul, rămas aparent fără răspuns, formulat de Norman Angell cu puțin înainte de 1914: că interesele economice ale statelor capitaliste moderne ar face, de la sine, ca războaiele pe scară largă să fie imposibile.

V

Suntem confruntați, după părerea mea, cu o reacție mondială împotriva doctrinelor centrale ale însuși raționalismului liberal al secolului al XIX-lea, un efort confuz de a reveni la o moralitate mai veche. În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, liniile de bătaie erau trasate mai mult sau mai puțin clar. Pe de-o parte se aflau susținătorii tradiției, ai ierarhiilor politice și sociale, fie ele „naturale“, fie sfințite de istorie, sau

ai credinței obediente în autoritatea divină ori, în orice caz, transcendentă. Aceștia erau cei care credeau că operațiunile rațiunii libere trebuie ținute în frâu și că, mai presus de toate, nu trebuie lăsate să pună sub semnul întrebării validitatea legilor, obiceiurilor și vechilor moduri de viață – legăturile impalpabile și neanalizabile care țin societatea împreună și păstrează, singure, sănătatea morală a statelor și a indivizilor. Aceasta este credința în comunitatea „integrală“, pe care examinarea critică făcută de intelectuali sceptici prin metode raționaliste nu poate decât să o discrediteze în teorie și să o submineze și, în final, să o dezintegreze în practică. De cealaltă parte se găseau credincioșii susținători ai rațiunii, care respingeau credința în tradiție, intuiție și sursele transcendente de autoritate ca fiind o simplă perdea de fum care să justifice iraționalitatea, ignoranța, părtinirea și frica de adevăr în chestiuni teoretice, și stupiditatea, nedreptatea, oprimarea și puterea coruptă a „intereselor sinistre“ de care vorbește Bentham în ceea ce privește chestiunile practice.

Partidul progresului, liberal sau socialist, făcea apel la metodele rațiunii, în special metodele folosite în științele naturii, prin care orice ființă rațională putea verifica adevărul unui principiu, eficacitatea unei măsuri politice sau fiabilitatea probelor pe care erau întemeiate respectivele concluzii. Putea să le testeze la rândul său folosind tehnici accesibile oricui, oricând, oriunde, fără a face apel la facultăți speciale sau la intuiție mistică, cu care doar unii erau înzestrați în mod misterios – feluri magice de a cunoaște, despre care se pretindea adesea că ar fi infailibile. Fiecare parte își știe dușmanii: la dreapta stăteau monarhiștii și conservatorii, clericii și autoritariștii, naționaliștii și imperialiștii, numiți de adversari reacționari și obscurantiști; de cealaltă parte, raționaliștii, materialiștii științifici, intelectualii sceptici, egalitariștii și pozitiviștii de toate nuanțele. Oricare ar fi fost diferențele din cadrul fiecărui grup, fie ele cu privire la scopuri ori la mijloace, liniile mari care împărțeau taberele puteau fi clar distinse; și, în ciuda existenței unor poziții mixte și intermediare, fiecare parte era conștientă de locul pe care îl ocupa și de aliații și adversarii săi.

Există un sens în care, în vremea noastră, „mânuitorii de sofisme, economiștii și cei dedicați calculelor“[275], cum îi numea Burke, raționaliștii, progresiștii victorieni au câștigat. Condorcet remarca odată că toate problemele adevărate ale viitorului ar putea să fie rezolvate pe baza calculului rațional al consecințelor utilitare. „*Calculemus*“[276] urma să fie noua lozincă, cheia soluției problemelor sociale și personale. Această metodă, cu accentul pus pe analiza sistemelor, rentabilitate, reducerea la termeni statistici și cantitativi, încrederea în autoritatea și puterea organizării și experților, a devenit astăzi comună ambelor părți. Aplicarea tehnicilor tehnologice în organizarea viețiilor și activităților productive ale oamenilor formează politica guvernelor, întreprinderilor industriale și a tuturor activităților economice (și culturale) pe scară largă din statele capitaliste și comuniste deopotrivă. Cu siguranță, cunoașterea și organizarea științifică, singurele care au reușit să dezvăluie secretele naturii, însuflețită și neînsuflețită, pot fi folosite pentru a raționaliza viața socială și pentru a obține satisfacerea maximă a nevoilor umane care pot fi descoperite, cu condiția ca sistemul să fie organizat de experți dezinteresați.

Fizicieni și biologi, geografi și planificatori urbani și rurali, psihologi și antropologi, matematicieni și ingineri (inclusiv „inginerii sufletelor omenești“ ai lui Stalin[277]); specialiștii de orice tip pot fi, și într-o măsură mai largă au fost, înhămați în slujba celor care – uneori cu motive inocente și cu un devotament fanatic pentru ceea ce ei socoteau a fi cauza rațiunii și fericirii omenești – sunt hotărâți să profite

cât mai mult de resursele naturale și artificiale, umane și non-umane disponibile. Marxiștii sau locuitorii ţărilor subdezvoltate ar putea protesta faţă de folosirea unor astfel de metode în interes propriu de către dușmanul de clasă, intern sau extern, capitaliști, „neocolonialiști“, imperialiști. Dar ei nu protestează și față de abordarea tehnologică în sine, ba chiar caută să o adapteze și să o perfecționeze pentru promovarea propriilor interese. Or tocmai împotriva acestei abordări a început un protest mondial.

Eficacitatea acestei revolte (căci pare că de o revoltă e vorba) este greu de evaluat, întrucât se află încă la începuturi. Ea izvorăște din sentimentul că drepturile omului – înrădăcinate în ceea ce face ființele umane să fie umane în sensul propriu, așadar ființe umane distincte, înzestrate cu voințe, sentimente, credințe, idealuri și moduri de viață proprii – au fost pierdute din vedere în calculele „globale“ și în vastele extrapolări după care se ghidează planificatorii de politici și administratorii giganticelor operaţiuni în care sunt implicate guverne, corporaţii și elite interconectate de diverse tipuri. Computaţia cantitativă nu poate decât să ignore dorințele, speranțele, fricile și scopurile specifice ale ființelor umane individuale. Așa stau lucrurile întotdeauna, ori de câte ori vorbim de măsuri politice pentru un număr mare de oameni; dar acum deja s-a mers prea departe.

În zilele noastre există un număr din ce în ce mai mare de tineri care își văd viitorul ca pe un proces prin care sunt integraţi într-un program bine construit științific – după ce informațiile cu privire la speranţa lor de viaţă, capacitățile și utilitatea lor vor fi fost clasificate, computerizate și analizate pentru potrivirea lor la scopul (în cel mai bun caz) de a produce cât mai multă fericire pentru cel mai mare număr. Acest proces va determina organizarea vieții la scară naţională, regională ori mondială, iar asta fără vreo atenţie inoportună sau vreun interes pentru caracterul lor individual, stilurile lor de viață, dorințele, idiosincraziile și idealurile lor (întrucât nu este nevoie de ele pentru ducerea la bun sfârșit a sarcinii). Or asta îi împinge la depresie, furie sau disperare. Își doresc să fie și să facă ceva, nu doar să li se facă ceva ori să se facă ceva pentru ei sau în numele lor. Cer recunoașterea demnității lor ca ființe umane. Nu doresc să fie reduși la material uman, la a fi pioni într-un joc jucat de alții, chiar dacă acesta ar fi jucat, măcar în parte, în beneficiul pionilor. O revoltă izbucnește pe toate planurile.

Tinerii disidenţi abandonează sau atacă universitățile, activitățile intelectuale, educația organizată, pentru că le identifică cu această uriașă mașinărie dezumanizantă. Fie că știu sau nu, ei fac apel la un soi de lege naturală sau de absolutism kantian, care interzice tratamentul ființelor umane ca mijloace pentru un scop, oricât de binevoitor ar fi conceput acesta. Protestele iau uneori forme raționale, alteori violent iraționale, încercări în mare parte exhibiționiste, adesea isterice, de a-i sfida pe cei aflaţi la putere, de a-i insulta spre a-i face conștienți de efectul totalitar al acestor politici, fie el intenționat sau nu (componenta autentic marxistă a unor asemenea proteste, denunţarea exploatării și a dominației de clasă, nu este, de regulă, nota caracteristică). Ei protestează împotriva efectului distructiv al planificării globale asupra indivizilor, al înlocuirii percepției directe a ființelor umane reale cu cifre și cu grafice; totul pentru presupusul bine al respectivilor indivizi, planificând și determinând, de la distanţă și uneori prin mijloace extrem de brutale, viețile unor oameni ascunși vederii de mediul opac al statisticilor impersonale.

În societățile industriale sau postindustriale, protestul este al indivizilor sau grupurilor ai căror membri nu vor să fie târâţi de roțile de car ale progresului

științific, interpretat ca acumulare a bunurilor și serviciilor materiale și a aranjamentelor utilitare pentru întrebuințarea acestora. În teritoriile sărace sau postcoloniale, dorința majorității de a fi tratată ca egală a stăpânilor de altădată – ca ființe umane depline – ia deseori forma unei autoafirmări naționaliste. Strigătul pentru independență individuală și națională – cerința ca nimeni să nu interfereze, dicteze sau organizeze chestiunile proprii – izvorăște din același sentiment de demnitate umană ultragiată. Este adevărat că mișcarea pentru independență națională duce uneori ea însăși la crearea unor macrounități, la centralizare și, adesea, la represiunea propriilor cetățeni de către noua elită, că poate conduce la strivirea diverselor minorități etnice, politice, religioase. Alteori, este inspirată de idealul opus – fuga de autoritatea impersonală și uriașă care ignoră diferențele etnice, regionale și religioase, o nevoie de entități „naționale“ la o scară „umană“.

Însă impulsul inițial, dorința de *fare da se*[278], pare să fie același în ambele cazuri; ceea ce variază este *se*-ul. Sinele care dorește libertatea de acțiune și determinarea vieții proprii poate fi mare sau mic, regional sau lingvistic; astăzi, este adeseori colectiv și național sau etnoreligios, mai degrabă decât individual; întotdeauna se împotrivește diluării, asimilării, depersonalizării. Tocmai triumful universal al raționalismului științific – marea mișcare a secolului al XVIII-lea de eliberare a oamenilor de superstiție și ignoranță, de egoismul și lăcomia regilor, preoților și oligarhiilor și, mai ales, de capriciile forțelor naturale –, tocmai acesta a impus, printr-un paradox curios, un jug care, la rândul lui, a stârnit un strigăt prea omenesc pentru independență. Un strigăt pentru un spațiu în care oamenii să-și realizeze naturile cu tot cu idiosincraziile fiecăruia, să-și trăiască viețile fără ordinele și coerciția unor dascăli, stăpâni, tirani, sfătuitori și dominatori de orice fel. Cu siguranță că, dacă fiecare face doar ce vrea, și-ar putea distruge nu doar apropiații, ci și pe sine. Libertatea este doar o valoare printre altele, și nu poate fi realizată fără reguli și limite. Însă asta se uită, inevitabil, în ceasul revoltei.

VI

Antinomismul nu este nimic nou. Revolta împotriva vieții de cazarmă – a sufocării în societăți „închise“ –, împotriva legilor și instituțiilor resimțite ca nedrepte, opresive, corupte sau indiferente la unele dintre aspirațiile cele mai profunde ale oamenilor apare în istoria fiecărui stat, fiecărei Biserici, fiecărei ordini sociale longevive. Uneori, aceste instituții, oricare ar fi profesiunile și ideologiile lor oficiale, sunt văzute ca favorizând o clasă sau un grup anume în detrimentul altora, pe care încearcă, conștient sau nu, să le înșele sau constrângă în a se conforma. Alteori, sistemul este resimțit ca perpetuându-se mecanic, iar motivele pentru existența sa, chiar dacă valide cândva, par să fi devenit caduce. Susținătorii săi îi amăgesc pe oameni (și sunt amăgiți ei înșiși) să creadă că ceva organizat de oameni, care răspunsese poate odată unor nevoi reale, este o necesitate obiectivă, o lege a naturii (umane cel puțin) pe care degeaba încerci, irațional, să o schimbi. Diderot vorbea despre războiul din fiecare ființă umană, despre omul natural care încearcă să se elibereze de cel artificial, compus din convenții sociale, presiuni iraționale și din „greșeala interesată“[279] a clasei dominante pe care critica rațională ar putea-o detona, dar pe care se întemeiază societatea contemporană.

Acest protest ia uneori forma unei nostalgii pentru vremurile de demult, atunci când oamenii erau virtuoși sau fericiți sau liberi, a visului unei epoci de aur viitoare

sau unei restaurări a simplității, spontaneității, umanității naturale – economia rurală autosuficientă, în care omul, nemaifiind dependent de capriciile altora, și-ar putea recupera sănătatea morală (și fizică). Rezultatul ar fi, probabil, domnia acelor valori eterne pe care cu toții, mai puțin cei iremediabil stricați, le putem recunoaște cu ușurință uitându-ne doar înăuntrul nostru: asta este ceea ce Rousseau, Tolstoi, mulți anarhiști pașnici și mulți dintre urmașii lor moderni cred în continuare. Mișcările populiste din secolul al XIX-lea, care idealizau țăranii, săracii sau națiunea „adevărată“, foarte diferită de conducătorii ei birocratici autoproclamați, reprezentau încercări de acest tip – o întoarcere la „popor“ pentru a evada dintr-o lume de false valori, vieți „inautentice“ și oameni din organizații, ființele zdrobite sau reprimate descrise de Ibsen sau Cehov, o lume în care capacitatea umană de iubire și prietenie, dreptate și muncă creatoare a fost avortată și frustrată. Unii doresc să îmbunătățească societatea contemporană prin reforme. Alții simt, precum anabaptiștii secolului al XVI-lea, că răul a pătruns prea adânc, că cei corupți trebuie distruși de la rădăcină, în speranța că o societate nouă și pură se va ridica miraculos printre ruine.

Sunt cazuri extreme, alese pentru a ilustra problema în punctele ei cele mai caracteristice. Naționalismul are legătură cu această stare de spirit și situație dificilă. Este, și el, o formă patologică de rezistență autoprotectoare. Rousseau, vocea cea mai fermecătoare a acestei revolte generale, le spunea polonezilor să se opună invaziei rușilor agățându-se cu îndârjire de instituțiile lor naționale, de hainele, obiceiurile, stilul lor de viață – să nu se conformeze, să nu se asimileze; rezistența lor întruchipa, deocamdată, imperativele umanității universale. Ceva din această atitudine se regăsește la populiștii ruși ai secolului al XIX-lea. Se regăsește la popoare și minorități până atunci reprimate – grupuri etnice care se simt umilite sau oprimate, pentru care naționalismul reprezintă îndreptarea spatelui până atunci cocârjat, recuperarea unei libertăți pe care poate nu au avut-o niciodată (căci totul este o chestiune de idei în capul oamenilor), răzbunarea pentru umanitatea lor insultată.

Este ceva ce nu se resimte atât de puternic în societăți ce s-au bucurat de lungi perioade de independență politică. În general, Occidentul și-a satisfăcut această foame de recunoaștere, dorința de *Anerkennung* pe care Hegel a analizat-o atât de memorabil; lipsa ei, mai mult decât orice altă cauză, este ceea ce pare să ducă la excese naționaliste. Pentru mulți liberali și socialiști din Occident, naționalismul pare a fi un simplu șovinism sau imperialism, parte integrantă din ideologia instituției ce le-a încălcat victimelor drepturile lor din naștere. Să încerce să realizeze tocmai valorile sistemului monstruos care i-a redus la sărăcie și degradare – ce ar putea fi mai paradoxal sau mai jalnic? Nu este oare una dintre cele mai bune ilustrări ale tezei marxiste că una dintre cele mai mari nedreptăți ale clasei dominante este să-și orbească supușii cu privire la adevăratul lor interes – să-i infecteze cu ideologia ei, dictată de interesele ei, ca și cum acestea ar fi identice cu ale celor oprimați?

De fapt, naționalismul nu militează în mod necesar și exclusiv în favoarea clasei dominante. Poate provoca și revolte împotriva acesteia, căci exprimă o dorință înflăcărată a celor neapreciați îndeajuns: aceea de a fi cineva printre culturile lumii. Nu mai e nevoie să subliniem partea cea mai brutală și mai distrugătoare a naționalismului modern, într-o lume sfâșiată de excesele acestuia. Trebuie însă să-l recunoaștem drept ceea ce este – un răspuns universal la o nevoie profundă și naturală a unor sclavi abia eliberați – „decolonizații“ –, un fenomen neprevăzut în

absurdă din timpul războiului din 1914–1918. Ca alți istoriști care credeau într-o civilizație unică, universală și progresivă, Marx privea loialitățile naționale sau regionale ca pe o rezistență irațională venind din partea unor forme inferioare de dezvoltare pe care istoria urma să le depășească. În acest sens, civilizația germană (cu organizația ei muncitorească dezvoltată) reprezenta un stadiu mai avansat de dezvoltare (capitalistă, e adevărat) decât, să zicem, statul danez, boem sau orice alt *Kleinstaaterei*. În mod asemănător, din punctul de vedere al Asociației Internaționale a Muncitorilor, era preferabil să câștige germanii – cu organizațiile lor muncitorești superioare – decât francezii, măcinați de proudhonism, bakuninism etc.; nu există urmă de naționalism în concepția lui Marx despre stadiile progresului mondial către comunism și după el. Este cu atât mai important, prin urmare, ca formarea statelor întemeiate pe doctrine marxiste să manifeste un puternic sentiment național. Găsim o expresie frapantă a acestui sentiment în raportul prezentat la Conferința Națională a Partidului Comunist Român de către liderul Nicolae Ceaușescu pe 19 iulie 1972: „După unii, națiunea ar fi o noțiune depășită istoricește, iar politica de unitate națională și de dezvoltare a națiunii, mai cu seamă în condițiile făuririi socialismului, ar fi chiar o politică greșită, ar reprezenta o manifestare de îngustime națională. Câteodată se afirmă chiar că această politică ar fi opusă internaționalismului socialist. […] În ce privește problema națiunii în condițiile socialismului, trebuie spus că victoria noii orânduiri a deschis calea pentru realizarea unei adevărate unități naționale, pentru întărirea și dezvoltarea pe baze noi a națiunii. […] Procesul dialectic de apropiere între națiuni [diferite] presupune afirmarea lor puternică [a naționalității lor…]. Între interesele naționale și internaționale nu numai că nu este nici o contradicție, ci, dimpotrivă, există o deplină unitate dialectică“. *Scânteia* [organul Comitetului Central al Partidului Comunist Român], 20 iulie 1972, p. 8.

Faptul că Ceaușescu, poate cel mai impecabil leninist-stalinist dintre toți liderii recenți ai statelor comuniste, a ales să facă o chestiune doctrinară din ceea ce, în practică, fusese de mulți ani linia multor guverne și partide comuniste din Est și Vest are categoric o oarecare importanță. Conflictul dintre disciplina marxistă și forțele naționaliste, un factor destul de constant în comunismul contemporan – în fond, întregul subiect al relației dintre marxism și naționalism, atât în aspectele lui teoretice, cât și în cele practice –, merită un studiu mai atent.

275. *Loc. cit.* (vezi p. 300, nota 2).

276. „Să calculăm“: *e.g. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C.I. Gerhardt, Berlin, 1875–1890, vol. 7, p. 200. [Condorcet, mai ales, avea aceeași atitudine.]

277. [Stalin a folosit această frază într-un discurs asupra rolului scriitorilor sovietici, ținut acasă la Maxim Gorki pe 26 octombrie 1932 și consemnat într-un manuscris nepublicat în arhiva Gorki – K.L. Zelinski, „Vstrecea pisatelei s I.V. Stalinîm“ („O întâlnire a scriitorilor cu I.V. Stalin“) – și publicat pentru prima oară în engleză în A. Kemp-Welch, *Stalin and the Literary Intelligentsia*, 1928–1939, Basingstoke/London, 1991, pp. 128–131: pentru această frază, vezi p. 131 – și, pentru originalul rus, „injenerî celoveceskih duș“, I.V. Stalin, Socineniia, Moskva, 1946–1967, vol. 13, p. 410.]

278. „A-și fi propriul stăpân“.

279. [Cel mai probabil, IB a luat această frază dintr-un pasaj tradus excesiv de liber din *Système de la nature* de Holbach (vezi și Holbach, *Sistemul naturii sau despre legile lumii fizice și ale lumii morale*, trad. și studiu introd. Dan Bădărău, Editura Științifică, București, 1957 – n. red.). În partea I, capitolul 1, „De la nature“, Holbach scrie: „recourons à nos sens, que l'on nous a faussement fait regarder comme suspects“ („să recurgem la simțurile noastre, pe care am fost făcuți, în mod greșit, să le socotim suspecte“). În traducerea sa din 1820, Samuel Wilkinson redă prin „let us recover our senses, which interested error has taught us to suspect“. H.D. Robinson împrumută invenția lui Wilkinson în varianta lui din 1868: „let us fall back on our senses, which errour, interested errour, has taught us to

suspect". Oricât de creativă ar fi această englezire, sentimentul este întru totul caracteristic lui Holbach, care vorbește, de exemplu, de „erreurs utiles" („erori utile") în aceeași lucrare, partea II, capitolul 12, și de „hommes fortement intéressés à l'erreur" („oameni foarte interesați de eroare") în *Le Bon Sens*, § 82.]

ANEXĂ LA A DOUA EDIȚIE

Istoria filozofiei a lui Russell

Recenzie la Bertrand Russell, *Istoria filozofiei occidentale*, *Mind* 56, nr. 222 (aprilie 1947), pp. 151–166

Scopul acestei cărți lungi și remarcabile, ne spune Lordul Russell, este „de a prezenta filozofia ca parte integrantă a vieții sociale și politice: nu ca speculații izolate ale unor indivizi remarcabili, ci ca efect și cauză ale caracterului diverselor comunități în care diferite sisteme și-au găsit înflorirea“[280]. Russell consideră că acest scop pretinde o analiză mai amplă a istoriei generale decât cea oferită în mod obișnuit de istoricii filozofiei. Pânza este vastă și desenul – pe măsură de ambițios. Lucrarea este împărțită în trei secțiuni principale: filozofia antică, filozofia catolică, filozofia modernă. Nu este – și nu pretinde să fie – o operă de cercetare istorică sau filozofică originală, și nici nu este gândită ca un tratat pentru filozofi, care să expună neajunsurile tradiției și să aplice sistematic noi metode unor probleme vechi. Este o lucrare populară, destinată marelui public și scrisă într-un stil clar, elegant și viguros, cu acea combinație specifică de convingere morală și inepuizabilă fertilitate intelectuală care caracterizează până și cele mai efemere scrieri ale lui Russell – marele public se poate considera norocos.

Așa cum am spus mai sus, cartea nu este destinată filozofului de profesie, și deci ar putea părea cârcotaș și irelevant să ne plângem că acesta ar găsi-o adesea dezlânată și nesistematică, plină de omisiuni și eschivări sâcâitoare, un amalgam îmbelșugat și haotic de începuturi neterminate, aserțiuni dogmatice nesusținute de argumente și, la fel, de argumente abandonate tocmai când ne-am putea aștepta la concluzii captivante, cruciale; toate intersectate cu *obiter dicta*, adesea de o strălucire și o intuiție memorabile, dar lăsate de obicei de capul lor într-un ocean de descrieri istorice și sociologice; din acest motiv, este puțin probabil să îi fie de mare ajutor filozofului în propria gândire.

Nici măcar din perspectiva semi-filozofului ori a profanului rafinat cartea nu își atinge ținta: se oferă, într-adevăr, un fond de fapte istorice, dar selecția lor pare uneori arbitrară; iar ele nu sunt îmbinate cu narațiunea suficient de îndeaproape încât să poată juca funcția explicativă pentru care aparent sunt introduse. Interpolările istorice rămân în mare parte detașate de istoria ideilor, mai puțin în capitolele despre Evul Mediu, unde interpretarea devine oarecum subțire și mecanică și obscurează restul poveștii; când ajungem la perioada postrenascentistă, care se potrivește mai bine spiritului autorului, astfel de detalii devin din ce în ce mai sărace; până să ajungem la secolul al XIX-lea, acestea tind să dispară întru totul, și suntem lăsați să înfruntăm concepții filozofice, de pildă cele ale lui Bergson sau ale analiștilor logici, practic fără ajutorul unui fundal social sau istoric.

Dar s-ar putea ca astfel de obiecții să fie totuna cu a înțelege greșit natura și scopul lucrării. Nu este – și nici nu pretinde a fi – o istorie sistematică a gândirii occidentale. Valoarea și interesul ei principal – motivul pentru care va fi în general

citită – constă în lumina pe care o aruncă asupra concepțiilor autorului. Căci deja puțini ar nega că opera lui Russell a avut probabil o mai mare influență generală asupra filozofiei de azi decât a oricărui alt scriitor în viață. Succesele și eșecurile lui au schimbat radical conținutul și direcția filozofiei europene (și americane), atât prin atracție, cât și prin respingere. La fel ca marii filozofi clasici, Russell are calitatea cardinală de a face caduce și arhaice tipuri de raționament și atitudini ale minții care fuseseră influente și la modă în tinerețea lui, de a transforma aparente paradoxuri în platitudini recunoscute, de a inventa noi metode care au schimbat istoria gândirii. Reputația de mare inovator în logică a lui Russell este îndeajuns de sigură; scrierile sale tehnice sunt îndeajuns de importante pentru ca orice lucrare a lui să merite de la sine atenția filozofilor; și, deși cartea pe care o recenzez este menită a fi o expunere populară, chiar și taclalele sunt valoroase la un gânditor atât de eminent.

Ar fi putut, cu adevărat, să întreprindă o istorie sistematică a filozofiei după modelul german sau francez; ar fi putut alege un grup de teme precise pe care să le trateze istoric, urmărind geneza și destinul lor prin filtrul a diverși gânditori din trecut; sau ar fi putut scrie o analiză generală a câtorva teorii sau „atitudini“ alese, pe care să le examineze istoric și critic, formulându-și propriile concluzii argumentate. Dar a ales să nu facă nimic din toate astea. A preferat o trecere relaxată de la un filozof la altul, de la o perioadă la alta, uneori doar povestind, alteori, când ceva îi atrage privirea, în bine sau în rău, oprindu-se să prezinte cititorului câteva dintre motivele pentru a accepta sau respinge o anumită teză ori propoziție. Uneori o face cu lejeritate și detașare, ca să nu spunem superficial, alteori cu o precizie și o intuiție care reamintesc de cele mai bune scrieri ale sale. Cititorul ușor obosit nu-și poate da seama dacă la sfârșitul unei bucăți lungi și aride nu îl va aștepta o oază înverzită de critică și discuție decât după ce citește cartea sârguincios și până la capăt – mai bine de 900 de pagini[281]. Este greu să dau o descriere adecvată, în spațiul pus la dispoziție, a unei călătorii atât de lungi. Cu toate acestea, o să fac tot posibilul să ofer o oarecare îndrumare potențialului cititor de profesie.

Cartea începe cu o scurtă schiță generală a interacțiunii dintre istoria politică și socială și speculația filozofică. Filozofia este descrisă ca fiind un fel de *no man's land* între siguranța dogmatică, pe de-o parte, și paralizia intelectuală și morală care decurge dintr-un scepticism excesiv, pe de alta. Filozofie poate însemna (*a*) argumentație tehnică a cărei validitate rămâne, în mare, neafectată de circumstanțele sociale – astfel, argumentul ontologic, de exemplu, ori problema universaliilor ar putea fi analizate, zice-se, fără a face referință la caracterul și situația filozofilor care le-au discutat – și (*b*) filozofie în sensul în care ea redă o atitudine generală față de lume; cu privire la (*b*) exclusiv, o argumentație rațională este în ultimă instanță imposibilă, și mai cu seamă în acest sens filozofia este în mare măsură condiționată de caractere și mediu.

După o schiță a civilizațiilor primitive, încrucișată cu observații edificatoare despre rolul jucat de „prevedere“ și „cutumă“ în „zăgăzuirea“ spontaneității barbare[282], ajungem la greci. Povestirea începe cu orfismul, cu presocraticii și cu considerații asupra culturii grecești din timpul perioadei clasice. Discuția despre ionieni, excepțional de vie, pare bazată în special pe Burnet, dar se vorbește și de centralismul economic al Miletului și de rolul influențelor sociale asupra speculației abstracte. Lui Pitagora i se atribuie uniunea fatală dintre misticism și matematică, socotită responsabilă pentru multe dintre greșelile cardinale întruchipate de

metafizica tradițională și de teologie. „Influența matematicii asupra filozofiei“, remarcă Russell, „a fost mereu deopotrivă profundă și nefericită“[283]. Nefericită pentru că a dus la căutarea unui sistem al lumii exterioare – o „structură a lumii“[284] la fel de sigură și inteligibilă precum sistemele abstracte ale geometriei și aritmeticii –, la idealul fals al unui criteriu universal cvasimatematic, de neatins întrucât era inaplicabil, criteriu potrivit căruia metode empirice valide de cercetare au fost atâta timp judecate, și judecate greșit.

Urmează observații interesante despre teologie ca fiind o îmbinare de supranaturalism și matematică, derivată din ideea de numere ideale în mintea lui Dumnezeu. Familiara și tradiționala distincție dintre cunoașterea superioară sau intelectuală și cunoașterea inferioară sau sensibilă, pe care Russell o consideră ca fiind unul dintre marile dezastre ale filozofiei, este urmărită trecând prin Platon, Biserica Romei, raționaliștii secolului al XVII-lea și Kant. El face o analogie elegantă între fluxul lui Heraclit, fizica secolului XX, care renunță la substanța metafizică, și Continuumul bergsonian. Dar găsim și mai multe excursuri originale și utile în ceea ce Russell consideră adevărat și fals în remarcile adeseori criptice ale diferiților presocratici. Astfel, dilemele logice ale lui Parmenide sunt o ocazie fericită pentru scurte observații de-spre propriile doctrine, de pildă teoria descripțiilor sau denotarea numelor. Discuția despre Parmenide este poate una dintre cele mai bune ilustrări ale avantajelor și limitărilor metodei folosite de autor pe parcursul cărții. În ciuda promisiunii de a încerca, pe cât posibil, să vadă lumea prin ochii gânditorilor pe care îi discută – măcar pentru a desluși cum ar fi putut cutare filozof să susțină cele mai excentrice dintre concepțiile care îi sunt atribuite –, Russell nu face nimic de acest fel. Ideile lui Parmenide, spre exemplu, sunt discutate cu o prospețime și o imaginație care vin din faptul că vorbește despre el ca și cum ar fi un gânditor semicontemporan sau vag atemporal. Asta s-ar putea să-i șocheze pe cei cu o gândire istorică, însă aici, în orice caz, pune în lumină temele discutate cu mult mai mare succes decât ar putea-o face un „istorism“ fidel.

Russell se situează la antipozi față de R.G. Collingwood, de pildă, care a ajuns aproape să spună că adevărul și falsitatea – noțiunile noastre despre ele – sunt criterii irelevante pentru gânditorii din trecut. Sarcina noastră ar fi mai degrabă aceea de a încerca, printr-un mare efort de imaginație, să le privim problemele așa cum le vedeau ei înșiși, ținând întruna minte că *ex hypothesi* soluțiile lor nu ar putea să răspundă întrebărilor vremii noastre, prin urmare nu ar putea să fie adevărate ori false, și nici măcar să aibă un înțeles clar în acești termeni. Împinsă până la logica ei extremă, această concepție este blocantă, întrucât implică o incapacitate totală, în ce privește epoci și gânditori din trecut, de a recunoaște existența unor răspunsuri și probleme formulate în limbaje ce țin de experiențe radical diferite, parcă sigilate ermetic de ale noastre – ca să nu mai vorbim de a le înțelege sau de a le cerceta validitatea ori adevărul. Pe de altă parte, abordarea lui Russell nu are nici o afinitate nici cu cea a cărturarilor germani precum, de pildă, Ernst Cassirer, în ale căror tomuri-fluviu, deși pline cum sunt de cea mai scrupuloasă și sugestivă erudiție filozofică, distincțiile sunt slăbite și estompate, iar diferențele controversate dispar ca prin farmec, până când Leibniz aproape că se transformă în Hegel, iar Kant e câte-odată greu de deosebit de Einstein.

Russell are o repulsie temperamentală față de istorismul de orice fel. Propriile sale concepții și atitudini nu rămân niciodată ascunse prea mult timp; tacit ori explicit, își judecă toți predecesorii în funcție de ele, și asta dă o anumită unitate expunerii sale. Fie că vorbește de gândirea politică sau de metafizică, rămâne un

urmaș – poate ultimul membru ilustru al unui distins șir – al Enciclopediștilor secolului al XVIII-lea (având cele mai mari afinități cu Voltaire și Condorcet) și al tradiției la fel de onorabile a umanismului liberal, raționalist și ateu în Anglia. O perspectivă cu un caracter pozitiv atât de pronunțat, care măsoară ferm valoarea oricăror concepții și instituții după standardele ei bine definite, nu este echipamentul intelectual ideal pentru istoricul gândirii, în ciuda eforturilor sale de a rămâne corect și chiar empatic față de opoziție. Ea are însă meritul, rar și foarte important, de a trata marii gânditori din trecut ca pe niște persoane excepțional de inteligente care au făcut afirmații raționale de un interes intrinsec suficient pentru a fi încă demne, prin ele însele, să fie dezbătute. Astfel, concepțiile lui Parmenide, discutate de Platon, se dovedesc a fi un punct firesc de care să atârne descoperiri logice ulterioare, cu rezultate înviorător de edificatoare.

Russell nu pare interesat de o teologie mistică, iar discuția despre filozofii transcendentaliști, atât antici, cât și moderni, pierde adesea din intensitate. Însă atunci când îi este stimulată curiozitatea, spre exemplu de fizica și matematica timpurii, o jerbă de scântei face ca subiectul să strălucească: ca atunci când lansează ideea sugestivă despre asemănarea între controversa despre spațiul absolut dintre Aristotel și atomiștii greci, pe de o parte, și cea dintre Newton și Leibniz (urmat de Ein-stein), pe de altă parte. Discuțiile de acest soi, prea scurte, merită toate paginile conștiincioase (derivate din Gilbert Murray sau Jane Harrison) dedicate, așa cum o cere planul lucrării, istoriei sociale, religioase ori artistice a Atenei, deși și acestea sunt compuse cu multă eleganță caracteristică și duh.

Afirmând că vrea să acorde o mai mare atenție concepțiilor și personalităților cu influență istorică decât celor ce ar putea fi veridice sau profunde, Russell consacră un capitol istoriei Spartei, întrucât consideră că aceasta a devenit un mit persistent și puternic nu doar printre greci; imaginea idealizată a unei societăți eroice, prezentată de Plutarh, a avut un efect imens și dezastruos asupra gândirii europene, și, înainte de Plutarh, asupra lui Socrate al lui Platon. Socrate este socotit a fi fost neînfricat și impresionant, însă necinstit, alunecos și moralmente părtinitor în argumentație. „Ca om, putem admite că merită un loc în comunitatea sfinților; ca filozof însă, are nevoie de o lungă ședere într-un purgatoriu științific.“[285]

Așa cum s-ar putea presupune, Platon, căruia Russell îi aduce un omagiu refractar, este, din motive prea evidente și familiare pentru a ne reține aici, cel mai mare dușman. După ce sugerează că Platon nu înțelege el însuși întreaga forță a argumentului lui Thrasymachos din cartea I a *Republicii*, din cauză că ia ca de la sine înțeleasă obiectivitatea caracteristicilor etice, autorul profită de ocazie pentru a-și mărturisi perplexitatea cu privire la obiectivitatea eticii. Tratează *Phaidon* ca pe un exemplu tipic al felului în care un antiempirism acut duce la o combinație de matematică și misticism. Stăruie asupra lui *Menon* pentru a respinge teoria maieutică sau anamnetică a lui Platon despre cunoaștere: orice cunoaștere este ori empirică, ori logică; e în mod evident absurd să te aștepți ca cineva să își „amintească“ fapte empirice pe care nu ar putea, în vreun sens obișnuit, să le știe; cât despre argumentul cu privire la „egalitatea absolută“ pe care este „îndemnat“ să și-o „amintească“ tânărul sclav, acesta nu demonstrează nimic, întrucât un astfel de concept nu se poate oricum aplica obiectelor materiale și, prin urmare, nu poate fi în nici un sens o descoperire despre proprietățile acestora.

Platon este supus pe tot parcursul cărții unui foc automat de respingeri, ca fiind poate cel mai cumplit dușman al filozofiei adevărate, deși nu la fel de temeinic cum a făcut-o, spre exemplu, Karl Popper. Nici că s-ar putea imagina vreun exemplu mai

bun pentru aplicarea metodelor anacronice atât de brutal condamnate de Collingwood. Nu suntem deci surprinși atunci când *Timaios* este socotit atât de bizar încât e doar rezumat, fiind pur și simplu imposibil de discutat; Russell pare să evite orice are un caracter metafizic prea ferm. Pe de altă parte, *Theaitetos* îi oferă ocazia admirabilă pentru o discuție a relației dintre cunoaștere și percepție, pe care autorul o folosește excelent în avantajul său. Metoda sa constă în a-și dezvălui propriile concepții în contrast cu cele care îl irită în mod special la Platon. Prin urmare, discută problema percepției asemănării, și răspunde enigmei raționaliste antice „Oare vedem sau auzim diferența dintre un sunet și o culoare?“ sugerând că percepția directă nu se limitează la mijloacele celor cinci simțuri tradiționale (plus cel chinestezic etc.), întrucât toate diferențele sensibile sunt simțite direct (de pildă prin funcționarea cortexului). De asemenea, se folosește de „percepția existenței“ din dialog ca de o ocazie pentru a-și explica teoria construcțiilor logice și, de aici, respingerea argumentului ontologic. Dar totul într-o manieră atât de calmă și aluzivă încât, în ciuda unei expuneri ulterioare a acestui subiect crucial în ultimul capitol al cărții, cu greu ne-am putea aștepta ca cititorul profan să priceapă într-adevăr, în timp ce platonistul de profesie ar putea avea unele probleme să recunoască aplicabilitatea argumentului în forma în care ne este acesta prezentat.

Ne-am putea întreba aici și de ce Russell crede că propoziția „Perceptul meu din momentul de față există“[286] are un sens empiric, în timp ce „Acesta există“ nu; oare „acesta“ este un nume propriu în vreun sens în care „meu“ nu este? Această întrebare, și altele asemănătoare și la fel de importante, sunt lăsate de Russell în suspensie, tocmai în momentul în care ele încep să prezinte un interes pentru filozofii contemporani.

Tot ca parte a procesului intentat lui Platon găsim o discuție admirabil de clară și fin argumentată despre numere și principiul terțului exclus, un model al aplicării metodelor moderne la argumentele antice. Așa cum era de așteptat, Russell își afirmă clar simpatia pentru Democrit și atomiști, ca de altfel și pentru mult calomniații sofiști, care, sugerează el, atrăgeau poate atâta ostilitate în primul rând din cauza iubirii lor pentru adevăr și a curajului lor intelectual.

După ce oferă ca posibilă definiție a filozofiei „totalitatea cercetărilor ce pot fi efectuate cu metodele lui Platon“[287], chiar și doar pentru a da o idee a influenței lui Platon asupra filozofiei ulterioare, el sugerează că preocupările teleologice și etice ale lui Socrate și Platon și dezvoltarea misticismului, introspecției și autocriticii caracteristice deopotrivă platonismului și aristotelismului (ca să nu mai vorbim de școlile grecești mai târzii) sunt primul semn de înfrângere și decadență a societății grecești – un eșec profund și iremediabil datorat unor cauze sociale, politice și economice, al cărui prim simptom fatal este întotdeauna o curiozitate în declin față de lumea exterioară. Portretul general pe care autorul îl face lui Platon este cel care devine acum din ce în ce mai la modă, poate pe bună dreptate – un geniu literar splendid, magic, dar ticălos, un om cu o intuiție profundă în ceea ce privește viața și caracterul, cu o capacitate artistică fără margini și capabil de elocvență nobilă, însă profund necinstit, înclinat să înăbușe adevărul din cauza prejudecăților etice, primul și cel mai mare dușman al libertății, sfântul patron al tuturor formelor de totalitarism.

Oricine a studiat scrierile lui Russell nu va avea acum nevoie să i se spună ce atitudine adoptă acesta față de Aristotel. Este numit „Stagiritul“ și e tratat cu grija și onorurile cuvenite unui adversar de o putere pe care doar Platon ar putea-o depăși. Metafizica lui primește o interpretare ciudat de hegeliană. Se vorbește de „sufletul

divin“ sau de rațiune într-un limbaj care amintește mai mult de Bradley – o posibilă urmă a pasiunii de tinerețe a lui Russell – decât de interpreții mai ortodocși ai Evului Mediu și ai epocii moderne, ale căror opere Russell le are probabil proaspăt, chiar dacă nu admirativ, în minte. *Etica nicomahică* îl îndeamnă la una dintre cele mai directe afirmări ale propriului crez din volum. O descrie ca pe o carte bătrânicioasă care „unui om cu simțire cât de cât adâncă nu-i poate fi decât antipatică“[288]: un sentiment poate neîmpărtășit de majoritatea celor care studiază opera, dar cu siguranță resimțit de mai mulți decât cei care o recunosc. Această răbufnire, în conjuncție cu simpatia caldă pentru Spinoza și, într-o anumită măsură, pentru William James, îl îndepărtează de exponenții mai reci ai raționalismului din secolul XVIII-lea, cu care, de altfel, are atâtea în comun.

Discuția despre *Etica* lui Aristotel îl aduce la un excurs asupra eticii în general. Oferă trei criterii generale după care filozofiile morale pot fi evaluate: (1) coerența logică internă, pe care opera lui Aristotel o satisface în totalitate; (2) coerența cu alte concepții ale filozofului, de exemplu cele metafizice – Aristotel trece și acest test; (3) acceptabilitatea pentru cititorul critic sau pentru sentimentele prevalente în societatea sau grupul acestuia. În calitate de moralist, Aristotel pică lamentabil acest test humean. Pe parcursul examinării doctrinelor etice aristotelice, Russell aplică ceea ce se dovedește a fi metoda lui critică cea mai caracteristică. Găsim o trecere în revistă a câtorva puncte-cheie intersectate cu o scurtă discuție a punctelor de interes, o critică a acestora în termeni cu totul moderni, înconjurată de comentarii impresioniste cu grade diferite de claritate, relevanță și sugestivitate. Se ajunge apoi la o concluzie precisă, limpede, ușor ironică, în stilul lui Voltaire: *Etica* este declarată a fi o compilație insipidă și deci „e lipsită de însemnătate intrinsecă“[289] – nu există loc în sistemul lui Aristotel pentru, de pildă, un studiu serios al emoțiilor puternice sau „al celor posedați de un zeu sau de un diavol“.

Contribuțiile lui Aristotel la analiza activității mentale, cum ar fi studiul său original și foarte important despre dispozițiile intelectuale, emoționale și „practice“, sunt trecute nejustificat cu vederea. În schimb, găsim un excurs amuzant asupra cametei. Aristotel și Biserica o condamnă pentru că vorbesc în numele proprietarilor de pământ – filozofii moderni nu manifestă o animozitate asemănătoare, întrucât veniturile lor „provin din investiții de-ale universităților“[290].

Firește, logica lui Aristotel scoate la iveală cele mai combative instincte ale autorului. Russell dă câteva exemple bune pentru deficiențele ei cele mai notorii, dar, așa cum se întâmplă adesea, o comparație valoroasă cu, de exemplu, ideile lui Kant despre propozițiile analitice este prea condensată pentru a putea fi înțeleasă de cititorul profan. Pe măsură ce prezentarea continuă, tonul devine mai dur. Logica lui Aristotel este prezentată drept un dezastru pur. Concepțiile sale despre substanță și esență sunt confuzii verbale care au indus gândirea umană în eroare vreme de două mii de ani. Logica sa este întru totul falsă, în afara analizei silogismului și altor chestiuni triviale.

Teleologia este denunțată ca fiind un concept depășit de mult de teoria fizică modernă, dar nu se oferă nici un argument formal împotriva ei. De vreme ce respingerea teleologiei este centrală întregii gândiri a lui Russell, iar cele mai grăitoare argumente împotriva ei, invocate în trecut de el însuși și de mulți alții, îi sunt cu siguranță excesiv de familiare, această omisiune este un defect regretabil al cărții. Țesătura gândirii, aici ca și în alte părți, devine deodată dezlânată și sinuoasă, și încep să se ivească, aparent aleatoriu, epigrame despre filozofie în general, poate nu mai puțin bine-venite în mijlocul unor studii istorice relativ aride. Astfel, în

însuși, Russell și-ar fi conturat argumentele precise împotriva doctrinelor centrale ale tomismului. Sau, dacă nu, să încerce, așa cum promisese, să redea o imagine a climatului intelectual în care se găsea un cercetător al filozofiei în secolul al XIII-lea, accentuând diferențele cele mai semnificative și interesante dintre acest climat și cel din vremea noastră, să zicem. Nu face nimic din toate acestea și preferă să îl urmeze pe Gibbon.

Ca și Gibbon, desființează Bizanțul (care nu avea o cultură de tip literar), susține că nu a dat lumii nimic, cu excepția unui stil de artă și a codului lui Iustinian. Însă, de bine, de rău, acesta a creat o civilizație est-europeană, atât spirituală, cât și materială, al cărei impact (influența istorică, așa cum ni se spune, este criteriul de selecție) îl simțim cât se poate de puternic astăzi, în forma ei rusă. Nu se suflă o vorbă în acest sens. În schimb, în miezul diverselor obscurități istorico-teologice, ieșim brusc la lumină din codrul medieval cu un pasaj lămuritor despre principiul individuației. Ocazia o oferă filozofia lui Duns Scot, dar discuția este interesantă în sine. Pe de altă parte, William Ockham, sub pretextul că a fost modernizat de alții, el fiind de fapt un peripatetician destul de ortodox, nu primește atenția cuvenită ca strămoș direct al nominalismului modern; de altfel, nici Sextus Empiricus. În fond, nominalismul este astăzi chestiunea cea mai vie dintre toate doctrinele medievale, și nimeni nu are o responsabilitate directă mai mare pentru asta decât Russell însuși; cu toate acestea, nu prea aduce omagii celui mai curajos dintre susținătorii timpurii ai doctrinei.

Ascensiunea Renașterii abia dacă este „explicată“. Izbucnește brusc, ca un mare șuvoi de lumină, cam cum ar fi văzut-o Macaulay, începutul unei victorii inevitabile a forțelor luminii asupra forțelor întunericului. Contextul istoric nu este prea atent sau limpede selecționat, și nici nu depune prea mari eforturi pentru a îi reconstitui dezvoltarea intelectuală. Singura temă constant reiterată este continua suprimare a opiniei libere și pedepsirea gânditorilor pentru periclitarea ortodoxiei sau a unei poziții de interes (cu analogii moderne și foarte relevante în Statele Unite). Începutul și sfârșitul acestei faze, cu alte cuvinte, Quattrocento, este întâmpinat cu un entuziasm direct proporțional cu ușurarea resimțită după efortul de a încerca să facă dreptate neinteligibilului și respingătorului Ev Mediu.

Găsim o expunere interesantă și foarte vie a concepțiilor lui Machiavelli, a cărui atitudine față de Cesare Borgia primește însă ceea ce pare a fi o interpretare ciudat de înșelătoare. Accentul pus de Machiavelli pe nevoia de unificare și organizare politică în sine – aspect în care îi precedă pe, de exemplu, Hegel, Lassalle, Marx, Lenin etc. – nu primește atenția cuvenită. Pentru o istorie a filozofiei, se depune poate prea puțin efort în scopul unei reconstituiri a complicatei țesături de influențe. Pe de altă parte, există un mare avantaj compensatoriu, și anume absența atribuirilor anacronice cu care scriitorii moderni își incită și induc uneori în eroare cititorul; și, așa cum Platon nu este din fericire nicăieri descris ca fiind un filozof politic „organic“, la fel, filozofii Renașterii și ai perioadelor ulterioare, deși forțați să răspundă unor întrebări moderne și tratați cu critici moderne, nu sunt făcuți să vorbească în termeni cvasimoderni sau să anticipeze, în vreo manieră fericită și surprinzătoare, gândirea victoriană.

Analiza generală pe care Russell o face secolului al XVII-lea este valoroasă cu privire la schimbarea temperamentului intelectual, tocmai pentru că aceasta nu este exagerată. Astfel, rămășițele medievale din Kepler și contemporanii săi sunt recunoscute și luate în seamă. Există referințe în trecere la enormele schimbări din fizica newtoniană operate recent de mecanica cuantică și teoria relativității, de

exemplu cu privire la concepția timpului și a spațiului. Asta nu face decât să-l tachineze pe cititorul care s-ar aștepta de la autori cu o gândire științifică (și inteligibili) ca Russell să explice tocmai astfel de dezvoltări, atât de înșelător interpretate de savanții sau filozofii populari cu interese metafizice sau teologice. Dar nimic nu este discutat pe larg – în mod bizar, s-ar zice că autorului i se taie răsuflarea. Remarcile lui par să devină din ce în ce mai scurte pe măsură ce devin mai interesante. Pe una dintre cele mai lapidare o găsim în răspunsul la teza lui E.A. Burtt că savanții secolului al XVII-lea nutreau idei la fel de fanteziste și de pline de prejudecăți ca acelea din Evul Mediu, doar că s-a întâmplat ca ele să fie mai rodnice ca ipoteze – o chestiune de noroc, ca să spunem așa, nu de intuiție mai bună. Ideea lui Russell este că diferența dintre știință și dogmatism constă doar în faptul că știința este prezumtivă și se mulțumește să asculte de teste empirice, și nu în originea ideilor ei: că o ipoteză inițială poate apărea într-un mod oricât de ciudat sau irațional; importanța ei stă în capacitatea de a lega experiențe, oricât de bizare s-ar dovedi a fi originile ei psihologice.

Găsim o analiză interesantă și bogată a lui Hobbes, care este criticat pentru că a neglijat lupta dintre clasele economice, precum și pentru nevoia de siguranță internațională (și nu doar națională). Cât despre filozofii raționaliști, aceștia sunt tratați cu mai multă simpatie și înțelegere decât empiriștii, poate pentru că Russell, deși acceptă premisele acestora din urmă, este, în ceea ce privește propriile procese intelectuale, mai apropiat de arhitectura formală a sistemelor lui Descartes și Leibniz decât de descrierea introspectivă detașată a unui Locke sau Berkeley. Îl admiră pe Spinoza și afișează un profund respect pentru concepțiile sale etice, pe care, oricât de curios ar părea, le consideră lipsite de pasiune. Spinoza se află în rândul martirilor și minorităților – un om bun, spune Russell emoţionat, și de aceea acuzat de imoralitate. Expunerea sistemului acestuia, deși este foarte puțin probabil să-i satisfacă pe spinoziști, este o încercare scrupuloasă și câteodată înduioșătoare de a reconstrui viziunea despre om și univers a raționalismului în forma lui cea mai pură și mai bună.

Russell este probabil cea mai mare autoritate în viață în ceea ce îl privește pe Leibniz, și deci e păcat, din punctul de vedere al cititorului de rând cu înclinații metafizice, că el dedică atât de puțin spațiu discuției argumentului ontologic – pe care îl consideră cel mai bine exprimat de Leibniz, și pe a cărui respingere este bazat întregul empirism antimetafizic modern; nici analiza argumentului proiectului nu este întru totul adecvată. Studiul despre Locke, ale cărui grad și zonă de influență sunt recunoscute, este la fel de întins, dar oarecum neconcludent. Secțiunea dedicată doctrinelor politice ale lui Locke este de departe cea mai bună.

Concepţiile lui Berkeley, în mod curios, nu sunt descrise prea clar. Și aici, diferitele teorii ale lui Russell își fac apariții prea scurte pentru a fi profitabile. Cel care studiază filozofia modernă va recunoaște argumente în favoarea realismului, monismului neutru, o analiză non-fenomenalistă a entităților fizicii, *universalia in rebus* etc., dar ele sunt mult prea condensate ca să fie inteligibile pentru cititorul profan, și prea subțire schițate pentru filozoful de profesie. Russell aplaudă respingerea berkeleyană a „materiei“, dar argumentul iluziei (de pildă, senzații diferite de cald și rece la cele două mâini în apa de aceeași temperatură) este descris ca neconvingător. Apa poate fi mai rece decât mâna mea stângă și mai caldă decât cea dreaptă, dar asta nu dovedește că nu are în sine astfel de calități (argumentul, dacă înțeleg, este că Berkeley face aceeași greșeală ca Platon, care nu vedea cum o lungime dată ar putea fi în același timp o jumătate și un dublu). E posibil ca

argumentul lui Russell să fie, în sine, valid; forța argumentului iluziei, odată acesta formulat, merită însă o discuție mai elaborată și aprofundată. Aici însă este lăsat neconcludent în aer.

Nominalismul lui Berkeley e sortit eșecului, consideră autorul, întrucât până și folosirea de simboluri presupune universalii „reale“ într-un anumit sens, de exemplu, un semn pe hârtie își îndeplinește funcția de simbol numai în măsura în care este o ocurență a unui tip (deși Russell nu folosește el însuși această terminologie). Aceasta este o versiune a unei concepții pe care Russell a susținut-o mult timp și la care s-a întors în scrierile recente, concepție ce pare întemeiată pe o idee care apare la Platon – că a fi conștient de asemănările sensibile este, chiar și la cel mai primitiv nivel, un act nu doar de pură sensibilitate, ci și de cunoaștere, deci de comparație care implică o clasificare conștientă a particularelor sub universalii ce nu pot fi deci reduse, la rândul lor, la asemănări particulare sensibile fără o regresie vicioasă. Aceasta îmi pare o analiză scolastică și psihologic falacioasă a felului în care are loc recunoașterea asemănărilor, o curioasă supraviețuire a unui raționament *a priori* cu privire la chestiuni de fapt. Dar nu este aici locul pentru a-mi susține acest punct de vedere. În orice caz, Russell ar fi putut foarte bine să taie din balastul filozofic al lucrării pentru a-și dezvolta ideile originale asupra acestei chestiuni cruciale. Cât despre fenomenalism, este respins ca fiind „bizar“. Prea puțin se spune despre problema obiectelor materiale în lipsa observatorilor, și ajungem la ceva ca o teorie implicită și neargumentată a unor *sensibilia* (sau *sensa*) care nu sunt percepute. Există câteva remarci interesante și foarte actuale despre confuzia dintre propoziții empirice și logice la Berkeley, deși nu este întru totul clar dacă nu cumva aceasta este o confuzie pe care și Russell însuși o comite.

Hume, măcar în virtutea importanței lui cardinale în geneza ideilor autorului, ar fi meritat un tratament mai puțin repezit. Russell adoptă o viziune care îmi pare mult prea pesimistă cu privire la scepticismul lui Hume, ca incompatibil cu afirmarea raționalității inducției. Pe de altă parte, nu face nici un efort să lămurească înțelesul humean al termenilor „rațional“ și „irațional“. Dat fiind că discipolii cei mai înzestrați ai lui Russell, de pildă Ramsey și Nicod, au întreprins studii originale valoroase tocmai asupra acestei teme, este ciudat să nu găsim nici o referință la doctrina contemporană cu privire la subiect. Poate că o istorie a filozofiei nu este locul pentru o analiză elaborată a unei teorii a inducției, humeană sau nu, dar este cu siguranță înșelător să sugerezi că scepticismul lui Hume face din inducția științifică ceva total irațional – cu implicația că Russell crede că există un sens recunoscut al termenului „rațional“ în care inducția ar fi rațională, iar ideile lui Hume ar conduce la concluzia opusă greșită; această implicație pare să se bazeze pe ideea (pentru care nu se oferă însă vreun temei) că, dacă definim „rațional“ în termenii unor concepte în esență humeene precum „regularitate“ sau „fiabilitate“, așa cum au încercat unii empiriști de mai târziu să o facă, atunci definiția nu va satisface cerințele pentru inducție. „Statutul“ inducției, al inferenței raționale etc. ar putea avea într-adevăr mare nevoie de clarificare, dar întreaga contribuție a lui Russell la filozofie ar fi grav subminată dacă, așa cum implică aici, concepțiile despre inducție ale lui Nicod sau Ramsey sunt în principiu vicioase. O altă lacună în discuția lui despre Hume este omiterea conceptului de memorie al acestuia, de altfel o sursă fertilă de inspirație pentru propria operă a autorului. Această lipsă abia dacă e compensată prin demascarea, oportună și foarte lăudabilă, a manierei ilicite prin care Hume, după ce a expulzat cauzalitatea și necesitatea din lumea exterioară, pare să le reintroducă în expunerea pe care o face psihologiei.

Kant este tratat în mai mare detaliu, și Russell folosește din nou metoda lui preferată, și oarecum napoleoniană, de a-și concentra tirul pe locul unde i se pare că inamicul e cel mai puternic, lăsând tot restul să se prăbușească și să dispară de la sine. În acest caz, doctrinele spațiului și timpului sunt alese ca țintă principală, și, după ce critică lipsa unei explicații kantiene adecvate care să dea seamă de ordinea ori caracteristicile precise în timp și spațiu ale obiectelor materiale individuale (întrebare pe care Kant ar fi considerat-o poate ca fiind de ordin metafizic, așadar, într-un anumit sens, ilegitimă), Russell pare să presupună că, în sistemul lui Kant, spațiul și timpul trebuie să fie ori subiective, adică date empiric într-un anumit sens, ori, dacă nu, că trebuie să derive într-un fel din lucrurile în sine sau să aparțină de ele. Această presupoziție nu este atât o respingere, cât o ignorare a doctrinei centrale a *Criticii rațiunii pure*, conform căreia obiectele materiale (în spațiu și timp) nu sunt nici lucruri în sine (ceea ce, conform lui Russell, înseamnă un transcendentalism metafizic de tip neoplatonic), dar nici un set de (sau de construcții logice din) date senzoriale, în orice caz nu în sensul fenomenalist obișnuit.

Cum ar trebui mai exact descrise „categoriile intelectului" sau „formele intuiției" „presupuse de" obiecte este ceva notoriu de obscur, și nici argumentul Primei Analogii (de care Russell nu vorbește) nu ajută la a clarifica lucrurile; dar nici un kantian, oricât de neatins ar fi de vreo brumă de realism, nu ar putea să nu observe că presupoziția, nedovedită și nediscutată, pe care se bazează critica lui Russell este aceea că singurele alternative la fenomenalismul berkeleyan sau la „verificaționism" (oricât de „slab" ca formă) sunt ori un soi de realism direct (ca la Reid), ori o teorie care presupune posibilitatea cunoașterii lucrurilor în sine, ca la Leibniz sau Wolff – adică exact în sensul în care Kant credea că respinsese toate cele trei posibilități.

Cu siguranță, Kant nici nu inferă inductiv entitățile, de pildă ale fizicii, nici nu le „construiește logic", nici nu le cunoaște sensibil și imediat, pe ele sau pe părțile lor, ci pretinde că le „presupune" sau le „deduce" naturile; aceasta poate că este o pretenție confuză sau fără sens, dar ea rămâne aici neinfirmată. Căci „deducția transcendentală" – indiferent de ce tip de proces ori sistem de relații logice ar fi ea – nu este o deducție formală din definiții, cu ajutorul unor „reguli de sintaxă logică", nici nu este inductivă, nici o inspectare directă cu un caracter empiric sau „non-senzorial", pe care i-l atribuie, de exemplu, fenomenologii moderni (a căror existență Russell o ignoră, în ciuda influenței lui Meinong); ci este, poate, o încercare de a inventa sau formula o nouă tehnică filozofică. În orice caz, efortul lui Kant de a descrie o astfel de cvasiimplicație non-deductivă reprezintă un efort intelectual prodigios și foarte departe de a fi steril, care nu e apreciat cum se cuvine. Istoria judecății sintetice *a priori* și a criticilor acesteia este, în fond, în mare parte istoria teoriei cunoașterii în secolul al XIX-lea și, în mai mică măsură, și astăzi; iar opera originală a lui Russell a fost unul dintre principalii factori care au slăbit din puterea extraordinară a acestui concept asupra filozofiei occidentale moderne. Este prin urmare regretabil că nu a profitat de ocazie și nu și-a propus serios să limpezească mintea cititorilor cu privire la această chestiune crucială și obsesivă.

Restul argumentelor antikantiene se sprijină pe un teren mai ferm. Russell neagă că spațiul gol este imaginabil în principiu; el semnalează că noțiunea de părți ale spațiului nu are sens în afara unui concept de spațiu absolut, concept de nesusținut din motivele deja cunoscute; și, astfel, atinge fără să dezvolte multe teme importante și interesante, lăsate într-un suspans nedefinit. Nu este apreciată la justa ei valoare nici teoria etică originală a lui Kant, care a întrerupt ascendentul

concepțiilor grecești și a cărei influență a fost cu siguranță foarte profundă și trainică. Cât despre estetică, ea nu face nicicând parte din sfera de interese a lui Russell. Este puțin probabil ca vreun cititor să fie trezit din somnul dogmatic pre-sau post-kantian după lectura acestor pagini dezlânate și neconcludente.

Secțiunile dedicate Iluminismului francez din secolul al XVIII-lea, cu o scurtă notă despre Helvétius, Condorcet etc., dau doar o idee palidă despre acest grup remarcabil de scriitori, cu care Russell are atâtea în comun. Doctrinele lor (spre deosebire de cea a lui Rousseau) formează temelia liberalismului european; au avut cu siguranță o influență cel puțin la fel de mare asupra gândirii și evenimentelor ulterioare ca aceea a lui Byron, căruia îi este dedicat un capitol elegant și interesant. Nici utopiștii francezi – Saint-Simon, Fourier și școlile acestora – nu sunt comemorați, deși noțiuni precum planificarea socială și economică, tehnocrația, interpretarea economică a istoriei, negarea drepturilor naturale și a libertăților individuale etc. li se datorează mai degrabă lor decât lui Godwin sau utilitariștilor. Dacă influența este criteriul de selecție, și nu meritul intelectual intrinsec, cu siguranță se poate spune că Fourier, la altarul căruia îngenuncheau reformatorii sociali americani și ruși, a fost cel puțin la fel de influent ca figurile medievale minore care sunt presărate pe parcursul secțiunii de mijloc a marelui studiu.

În analiza ultimei părți a secolului al XIX-lea, Russell dovedește imaginație și lipsă de pedanterie prin decizia de a vorbi despre Schopenhauer, Nietzsche și Marx, mai degrabă decât despre un Lotze, Sigwart ori Renouvier (ori despre idealiștii britanici), întrucât interesul intrinsec al primilor, originalitatea și influența doctrinelor lor au fost clar mai mari decât cele ale filozofilor academici ai perioadei. Cu toate acestea, dacă Byron și Nietzsche sunt considerați demni de a fi incluși – întrucât impactul violent al romantismului nu trebuie trecut cu vederea –, oare nu același lucru (dacă nu mai mult) se poate spune la fel de îndreptățit și despre Burke, Tolstoi sau Freud? Orice studiu istoric care nu pretinde să fie exhaustiv trebuie, într-o anumită măsură, să comporte un grad mai mare sau mai mic de selecție și condensare arbitrară, dar, deși asta trebuie să rămână în final o chestiune de judecată personală, alegerile lui Russell par uneori aproape prea ușuratice, chiar și atunci când sunt extrem de interesante.

Cât despre personalitățile specifice, studiile despre Bentham și Marx sunt remarcabil de vii, și, deși Russell lasă expunerea concepțiilor lor în seama unor cărți de istoria ideilor mai academice (cât și în seama propriei *Freedom and Organization*[292], unde face o analiză magistrală a subiectului), oferă în schimb generalizările agere și ingenioase și aforismele ironice al căror cel mai mare maestru în viață este. Studiul despre Nietzsche și concepția acestuia asupra vieții (pe care Russell o găsește neatrăgătoare) este un eseu remarcabil. Atacul la adresa lui Bergson, care pare să derive aproape întru totul (așa cum el însuși o afirmă) din articolul său mai vechi despre acest subiect (din *Monist*, 1912)[293], este o splendidă paradă a virtuozității polemice a autorului, în cea mai bună formă. Totuși, deși eseul a dat poate o nobilă lovitură de partea rațiunii în 1912, și probabil a împiedicat în mare măsură răspândirea unui discurs specios, omiterea operei târzii a lui Bergson, de pildă *Cele două surse ale moralei și religiei*[294], viciază aici discuția despre concepțiile etice ale acestuia; nu există nici vreo încercare de contextualizare istorică sau de explicare a cauzelor influenței, la un moment dat imensă, a lui Bergson (de care s-a ocupat atât de bine Julien Benda în eseul său letal, *Sur le succès du Bergsonisme*[295]).

William James se bucură, firește, de un tratament mai favorabil. „Empirismul

radical“[296] este în genere apreciat, deși se dau motive pentru a respinge (1) doctrina că „experiența“ este inseparabilă de „chestia“ din care este făcut totul, sau identică cu ea; (2) interpretarea pragmatistă a ceea ce înseamnă să crezi propoziții ale eticii sau religiei – interpretare respinsă drept un înlocuitor de „psihologism“, nesatisfăcător ca analiză a noțiunilor în cauză, de pildă inadecvat ca analiză a ceea ce, în mod normal, vor să transmită cei care folosesc termenii etici sau religioși; și (3) definiția pragmatistă a adevărului, condamnată pentru că ar implica o regresie vicioasă la infinit, din moment ce (dacă am înțeles bine argumentul lui Russell), dacă „X este adevărat“ este echivalent cu „Credința în X este un bine (pentru mine)“, asta va fi valabil doar dacă credința mea că X este un bine (pentru mine) este corectă, adică adevărată.

Poziția dr. Dewey este descrisă cu curtoazie și bună-credință, deși poate că doctrina instrumentalismului nu are parte de un tratament întru totul corect. Doctrinele târzii ale lui Russell și cele ale urmașilor săi din domeniul filozofiei propriu-zise (deci al pozitivismului logic), al „semanticii“ și al logicii matematice sunt inadecvat tratate – cititorul cărții nu ar putea sub nici o formă afla de aici cât de mare a fost rolul jucat de Russell însuși în descoperirea și diseminarea acestor idei noi și revoluționare, nici impactul profund pe care discipolii săi (modificându-i sau atacându-i doctrinele tocmai cu armele pe care el le-a dat, printre primii, în forma lor modernă) l-au avut, și continuă să-l aibă, în multe domenii ale cunoașterii din afara filozofiei tehnice.

Ca să rezum această recenzie deja prea lungă: lucrarea are merite excepționale; este pe de-a-ntregul scrisă în frumosul stil limpede al cărui mare maestru este Russell; expunerea și argumentul nu sunt numai de o claritate clasică, ci și de o onestitate scrupuloasă pe tot parcursul cărții. Uneori, probleme importante sunt omise sau doar menționate în treacăt, dar niciodată nu sunt încâlcite sau încețoșate, niciodată nu li să dă o aparentă soluție pe care autorul și cititorul deopotrivă să nu o simtă ca fiind un răspuns veritabil. Părtinirea autorului este recunoscută fățiș și derivă dintr-un raționalism liberal, o credință în abilitatea intelectului de a dezlega toate problemele teoretice și a compromisului rațional de a rezolva toate dificultățile practice în măsura în care este omenește posibil, o viziune pe care Russell a susținut-o – și pentru care realmente a luptat – toată viața.

Russell manifestă o oroare mai profundă pentru obscurantism și tiranie (în special cea exercitată de clerici și instituțiile clericale) decât pentru orice altă atitudine omenească, și cartea lui tinde, printre altele, să sublinieze cât de rare au fost intervalele lucide în care rațiunii i s-a permis să funcționeze liber, cât de rodnică este și cât de benefice se pot dovedi faptele ei când este descătușată. Propriile realizări intelectuale ale lui Russell sunt îndeajuns de remarcabile încât viitorii istorici ai gândirii să înceapă, la timpul cuvenit, să aplice gândirii și personalității sale toate canoanele erudiției istorice și filozofice la care au fost supuși cei mai eminenți dintre predecesorii săi. Această carte este o sursă bogată de mărturii despre atitudinile lui față de ideile filozofice ale altora – în asta, precum și în lumina clară și în stimulul intelectual neobosit pe care îl poate obține astfel cititorul de rând, constau valoarea și interesul ei.

Răspuns lui Robert Kocis

Political Studies 31, nr. 3 (septembrie 1983),

Impresia mea, dobândită mai cu seamă din lectura ultimelor pagini ale articolului lui Robert Kocis[297], este că, deși el este în general de acord cu ceea ce crede că încerc să spun, consideră că argumentul meu este afectat de greșeli grave și de un anumit grad de incoerență; după el, aceste neajunsuri pot fi totuși remediate fără a sacrifica miezul a ceea ce socotește ca fiind tezele mele principale (și durabile); și asta este ce-și propune să demonstreze. Nu mă îndoiesc că încearcă această operațiune de salvare cu bună-credință și că mi-a citit scrierile cu multă grijă și cu cea mai binevoitoare atenție. Cu atât mai surprinzător este, prin urmare, că a înțeles și interpretat greșit o mare parte din ceea ce gândesc. S-ar putea ca aceasta să se datoreze propriului meu eșec de a-mi expune suficient de clar părerile; însă Kocis le înțelege atât de radical greșit pe unele dintre ele, încât îi mulțumesc editorului pentru invitația de a comenta problemele ridicate de criticul meu. Căci, dacă el a fost atât de grav indus în eroare, poate că la fel au fost și alții. Nu doresc să abuzez de răbdarea cititorului; aşadar, mă voi limita la punctele esențiale.

Să le luăm în ordinea lui Kocis. Crede că sunt influențat de două doctrine incompatibile – universalismul moral al lui Kant și pluralismul social și istoric al lui Herder. Într-adevăr, am fost influențat profund de unele dintre doctrinele acestor gânditori, dar nu văd nimic incompatibil între ideile precise pe care le-am preluat de la fiecare. Lui Herder îi datorez noțiunea că scopurile supreme ale oamenilor variază și că întrebările care au frământat omenirea pot primi mai mult de un singur răspuns valid. Asta m-a făcut să cred că ideea că ar exista doar un singur răspuns adevărat pentru fiecare întrebare veritabilă – și că deci cei care dețin acest adevăr sunt astfel îndrituiți să controleze viețile celor care nu îl dețin – a rezultat ocazional în tentative de justificare a despotismului moral și politic. Kocis spune că eu cred că romantismul, existențialismul și „o mare parte din empirism“ ar susține propoziția că există un singur răspuns la problemele oamenilor și societăților.[298] Nu știu ce să zic despre „o mare parte din empirism“, dar am făcut tot posibilul să arăt că în ceea ce privește romantismul (și urmașul său, existențialismul) chiar contrariul este adevărat: ele conduc tocmai la opusul monismului, adică la un pluralism care se dovedește uneori extrem de iraționalist.

Cât despre Kant, sunt întru totul de acord cu ideea lui că abilitatea de a alege (ceea ce Kocis numește „agență și creativitate“[299]) aparține oamenilor ca atare. Kocis vorbește de concepția mea cu privire la o „esență eternă și universală a umanității“[300] – dacă prin asta se referă doar la o trăsătură precisă – în cazul nostru, capacitatea de a alege –, ea chiar mi se pare o *sine qua non* pentru o ființă umană complet dezvoltată, iar doctrina lui Kant privitoare la libertatea voinței se leagă într-adevăr în mod direct de această concepție. Tocmai am folosit termenul „complet dezvoltat“; dar Kocis crede că aș confunda teleologia cu ceea ce el numește „dezvoltarism“[301]. Pe tot parcursul articolului, mă acuză că aș ignora capacitatea oamenilor de a se dezvolta (ba chiar realizarea ei) și își alătură vocea lui R.D. Cumming[302]; la fel, că aș vrea să amestec romantismul cu raționalismul[303]. Nu știu de ce îmi atribuie aceste defecte. Mă îndoiesc că există vreun gânditor sănătos la cap care să fi negat vreodată posibilitatea dezvoltării omului, fie a creșterii indivizilor până la maturitate, fie a societăților, de la barbarie la civilizație. Din câte știu, nu există nimic în scrierile mele care să sugereze că nu aș crede în această posibilitate, nici măcar pe departe. Kocis are, desigur, perfectă dreptate când presupune că, dacă dezvoltarea este interpretată ca o mișcare inexorabilă către un

scop unic și universal (idee pe care o atribuie, în mod corect, lui Hegel), atunci, într-adevăr, nu cred asta, așa cum nici Herder nu o credea, cel puțin nu în anii lui de tinerețe (doctrinele lui de mai târziu sunt oarecum ambivalente asupra acestui aspect). Nici nu susțin, desigur, că romantismul și raționalismul ar fi combinabile; și nici nu cunosc vreun raționalist, vreun romantic sau vreo persoană care să fi crezut așa ceva. S-ar putea ca Mill să aibă o tendință către ambele poziții, dar asta este altă discuție.

Chiar mai surprinzător, aflu că aș crede că toți oamenii trebuie să fie și vulpi, și arici.[304] Comparația cu arici și vulpi, pe care am folosit-o în încercarea mea de a explica teoria lui Tolstoi despre istorie, nu are nici o pretenție de a fi o categorisire psihologică sau metafizică profundă a oamenilor, și cu atât mai puțin o dihotomie. Nu mi-o retrag – mi s-a părut utilă în discuția despre Tolstoi, dar nu este mai mult decât o comparație și nu am gândit-o ca pe o tipologie serioasă. Nu cred, desigur, nici că toți oamenii ar fi ori vulpi, ori arici, și că nu ar putea fi nici-nici sau și-și; trebuie să mărturisesc că toate aceste idei îmi par neașteptate și gratuite. Și mai uimitoare este acuzația că „Incapacitatea de a aduce toate aceste forțe rivale la un soi de echilibru rațional reprezintă, pentru Berlin, o formă de imaturitate patologică“[305]. Tolstoi nu este un exemplu bun de imaturitate, fie ea și „nepatologică“. Nici nu cred că „suntem sfâșiați“ – probabil noi, cu toții – „în conflictul interior dintre universalitate și diversitate“[306]: unde am spus sau sugerat eu așa ceva? Concepția mea este foarte diferită: este ceea ce Kocis numește, în mod corect, „pluralism“ – care trebuie diferențiat cu grijă de relativism sau subiectivism.[307]

Kocis merge mai departe. Se întreabă: presupunând că pluralismul meu este valid – că toate scopurile au o valoare egală pentru toți oamenii –, oare de ce ar fi atunci o problemă dacă unii oameni și-ar impune preferințele asupra altora?[308] Dar și aici este vorba de o neînțelegere radicală. Multe scopuri au fost și sunt urmărite de oameni și societăți diferite – multe, dar nu nenumărate. S-ar putea ca ele să fie variate și în schimbare, dar gama lor este finită: limitată de faptul că natura oamenilor implică posibilitatea (ba chiar necesitatea) comunicării. Fiecare om sau societate pune o valoare mai mare pe anumite scopuri ale vieții decât pe scopurile celorlalți; dar valoarea acestora din urmă trebuie să poată fi recunoscută chiar și de cei mai înverșunați dușmani – la asta mă refer când spun că aceste scopuri sunt scopuri omenești obiective. Orice ființă umană poate, printr-un efort de imaginație suficient, să vadă cum ar putea ajunge astfel de scopuri (oricât de jos s-ar afla ele pe propria sa scară de valori) să fie urmărite de oameni din societăți și situații și cu înclinații poate foarte diferite de ale sale, dar neîndoielnic umane – cu alte cuvinte, de creaturi cu care ar putea ajunge în principiu să comunice, ființe cu păreri pe care, *mutatis mutandis*, ar putea concepe să le aibă.

Poate că toate astea implică doar că oamenii urmează scopuri recognoscibil umane. Kocis spune că eu cred că omenirea este căutătoare de scopuri. Într-adevăr – și nu cer atât de multe: omul fără scopuri este un gând bizar; iar credința în dreptul de a-mi impune scopurile în fața celor care nu-mi împărtășesc părerile nu face parte din concepția mea. Pluralismul este cel mai bun antidot la autoritarism și paternalism, chiar și considerând scopurile acestora ca fiind pe deplin raționale: Kant este cel mai înverșunat susținător al acestui drept universal la autocârmuire.

Kocis se reîntoarce mereu la pretinsa contradicție, din gândirea mea, între Kant și Herder.[309] Trebuie să repet că, în viziunea mea, nu există vreun conflict între concepția kantiană că finalitatea este o caracteristică universal umană și că

urmărirea unor scopuri raționale necesită libertatea de alegere, pe de-o parte, și, pe de altă parte, „tendința dualistă și pluralistă“[310] a lui Herder, ce permite o varietate de planuri (sau scopuri) urmate de oameni – planuri propriu-zis umane, nu doar moduri de viață care să nu reclame „nici o trăsătură precisă“[311], așa cum spune Kocis. Astfel de planuri și scopuri, trebuie să repet, nu pot fi infinite la număr, date fiind limitările naturii omului, ci trebuie să fie recognoscibile ca scopuri omenești, în toată varietatea lor bogată, dar nu și nesfârșită. Desigur, există anumite condiții minime de îndeplinit pentru ca viața socială să fie măcar tolerabilă; însă odată îndeplinit acest minimum, există diverse direcții în care societățile își pot duce propriile moduri de viață, moduri care pot foarte bine să le fie specifice doar lor în timp și în spațiu.

Ajung acum la ceea ce Kocis privește pe bună dreptate ca fiind chiar acuzația fundamentală[312], și anume aceea că pentru mine „nu există motive raționale pentru a prefera o valoare […] alteia“[313]. Aceasta ar implica un anarhism sălbatic în care mărturisesc că nu mă pot recunoaște. Este adevărat că am combătut ideea că trebuie să fie măcar principial posibil să concepem o stare de lucruri în care toate problemele omenești să-și găsească soluția completă, adică idealul unei perfecțiuni umane totale și universale. Cred că această noțiune este incoerentă, întrucât presupune posibilitatea unei armonii perfecte între valori care sunt, din câte pot să văd, principial incompatibile, și care pot fi (în orice combinație) scopurile ultime ale anumitor indivizi sau societăți. Dar este foarte departe de a spune că nu există motive raționale pentru a prefera o valoare mai degrabă decât alta.

Sigur că se pot găsi *temeiuri* excelente (adică motive raționale) – ca să luăm exemplul faimos al lui Hume – pentru a refuza să îndeplinesc o acțiune care ar distruge universul ca să-mi alin o durere la degetul mic. Aceste temeiuri s-ar baza deopotrivă pe cunoaștere empirică și pe convingeri morale împărtășite de marea majoritate a omenirii. Pot să dau temeiuri la fel de bune în numele cărora să refuz să iau viața cuiva ca să mi-o fac pe a mea mai ușoară, în numele cărora să aleg să-i înfrunt pe cei porniți să-mi distrugă familia, prietenii, țara, decât să alerg după siguranța proprie ș.a.m.d.

În acest caz raționalitatea înseamnă că alegerile mele nu sunt arbitrare și imposibil de apărat rațional, ci pot fi explicate în termenii scării mele de valori – planul sau modul meu de viață, o întreagă perspectivă care nu poate fi altfel decât legată, în mare măsură, de a celor ce formează societatea, națiunea, partidul, Biserica, clasa, specia de care aparțin. Cu siguranță că, în termenii acestei întregi perspective, unele valori vor sta mai sus decât altele, astfel încât o valoare „inferioară“ va fi lăsată deoparte de dragul uneia „superioare“; iar în cazuri de conflict serios, „învoielile“ sau compromisurile pot constitui soluții raționale. Dar asta nu implică credința că nu se poate face o alegere rațională a scopurilor decât din cadrul unui singur proiect de viață, valabil pentru toți.

Oamenii, pentru că sunt oameni, au îndeajuns de multe în comun din punct de vedere biologic, psihologic, social (oricum s-ar întâmpla asta) ca viața și moralitatea socială să fie posibile. Dar asta nu implică, nici măcar ca ideal, necesitatea unei ierarhii unice și universal valabile a scopurilor (cu diferențele aferente de statut, drepturi, datorii, privilegii sau feluri de a trăi), ierarhie la care subscriu, mi se pare, moniștii etici sau politici veritabili.

Desigur, o libertate fundamentală a alegerii unor scopuri ca preferabile altora de către indivizi sau societăți (în virtutea unor temeiuri care se bazează, la rândul lor, pe o concepție fundamentală a naturii umane) este presupusă de pluralismul pe care

îl apăr, la fel ca de orice doctrină care merită să fie numită etică (așa cum crede și Kocis). Dar, *pace* Kocis, aceasta este ceva foarte diferit și nelegat de conceptul de „libertate negativă“[314], care oricum apare în prelegerea mea doar cu privire la viața politică. Există libertăți sociale și politice, de orice tip, care să fie sacrificate, cel puțin într-o perioadă de criză, de dragul unor alte nevoi mai urgente, fie ele individuale ori colective – de pildă, pentru a-i salva pe oameni de la omor, foamete, nedreptate sau degradare, sau pentru a preveni vreo altă frustrare dezastruoasă a nevoilor omenești fundamentale. Dar nimic din toate astea nu are vreo relevanță pentru libertatea de alegere a agentului moral: exercițiul liberului arbitru este, așa cum credea Kant, fundamentul oricărei moralități. Confuzia dintre aceste sensuri înrudite – dar distincte – de „libertate“ este fundamentală. Kocis îmi pare aici foarte neclar.

Continuă să fie plin de surprize. Spune că văd „în vechiul ideal de republică o alternativă viabilă la modernitate“, spre deosebire de Hegel, care nu a făcut aceeași greșeală.[315] Nu m-am declarat niciodată discipol al lui Hegel, dar în această privință nu pot decât să îi accept părerile. Cu siguranță, alegerile sunt limitate de circumstanțele și de mediul în care se găsesc oamenii – încercarea de a reveni la un ideal clasic este irealizabilă, absurdă chiar, din motivele excelent explicate de Herder. Suntem ceea ce suntem și, deși ne schimbăm și ne dezvoltăm, omenirea nu este infinit maleabilă: o reîntoarcere în trecut este imposibilă, un ideal deopotrivă utopic și fals; iar o politică ce condiționează oamenii este, până la urmă, atât impracticabilă, cât și imorală.

Criticul meu pare să dezaprobe „dezvoltarismul“[316] lui Vico sau Herder, dar de ce? De ce spune oare că în ochii mei „Este omenesc să te schimbi; dar nu putem *fi schimbați* și să ne păstrăm umanitatea“[317] (sublinierea lui Kocis)? Cine oare a negat vreodată că oamenii pot fi schimbați de educație, de procesul civilizator, de atâtea cauze, credințe, idealuri? Este adevărat că nu putem fi deopotrivă pe deplin condiționați și tratați ca ființe libere; dar asta este foarte diferit de a spune că încetăm efectiv să fim oameni, chiar și sub cea mai oribilă oprimare. Într-adevăr, sunt foarte bizare cuvintele pe care Kocis mi le pune în gură, dar nu mă îndoiesc vreo clipă că el crede sincer că acestea sunt sentimentele mele și că ceea ce vrea să facă este să stabilească adevărul despre părerile mele înainte de a le critica. Sunt sigur că este sincer când îmi atribuie credința în ceva static și neschimbător ca parte din concepția mea despre om; dacă într-adevăr aș crede ceva așa de straniu, critica lui ar fi, desigur, justificată. Mai mult, susține că aș confunda teleologia, despre care suntem de acord că poate duce la despotism, cu „regularitățile nomice de creștere și schimbare“[318]. Nici măcar adepții celor mai statice tipuri de monism din istoria gândirii – Platon, de exemplu – nu s-au făcut vinovați de o astfel de iluzie ciudată. De ce să mă acuze doar pe mine?

Kocis îi citează pe J. Chapman și J.R. Pennock[319] ca fiind alți critici ai mei, dar nimic din ceea ce citează din aceștia nu conține păreri pe care le-aș disputa vreodată. Din nou, nu pot decât să zic că sunt interpretat ciudat de greșit. Una dintre credințele mele cele mai adânci este că o cauză a schimbărilor continue din istoria omenirii este faptul că tocmai împlinirea (sau împlinirea parțială) a unei aspirații umane este ceea ce-l transformă pe aspirant și naște, în timp, noi nevoi, scopuri, perspective *ex hypothesi* imprevizibile; și că acest fapt este o obiecție principală la ideea că ar fi posibil să descoperim legi riguroase pentru schimbarea socială și pentru corolarul ei, un determinism cauzal cognoscibil. Într-adevăr, situațiile noi create tocmai de împlinirea idealurilor originale ale oamenilor (sau de frustrarea

acestor idealuri) și noile perspective care răsar de aici resping doctrina unui scop unic, final, nealterabil și universal al omenirii – iar dacă asta duce la empirism și liberalism (ca să folosesc cuvintele lui Kocis), așa să fie; este, într-adevăr, unul dintre cele mai puternice argumente pentru un astfel de liberalism și pentru a recurge la o evaluare prudentă a experienței cotidiene. Mi se pare că, în definitiv, tot ce putem cunoaște este ceea ce anumiți oameni speră și ce îi înfricoșează, ce iubesc și urăsc, cer și resping – și nu pentru ce vor trăi într-o bună zi, ei sau urmașii lor, sau ce își vor dori să evite. Tocmai această credință într-un viitor deschis se întemeiază pe o anticipare a schimbării, și, într-adevăr, a dezvoltării, deși nu neapărat într-o direcție întru totul predictibilă; să fiu acuzat că ignor această schimbare mi se pare foarte straniu.

Este relativ mai puțin important – dar la fel de greșit – să susții că aș crede că ceea ce Charles Taylor și cu mine am numit „expresivismul" lui Herder (termen mai puțin înșelător decât „expresionism", pe care îl foloseam anterior) duce la monism. Orice va fi crezut Hegel, fragmentul citat[320] spune exact opusul a ceea ce înțelege Kocis. „Realizarea de sine […] pentru care toate creaturile […] trăiesc" nu este o luptă pentru un scop universal unic: se pune constant accentul pe bogata varietate de forme de viață și scopuri pe care Herder, după mine pe bună dreptate, a proslăvit-o într-un mod atât de elocvent. Foarte departe de a avea o „neîncredere profundă"[321] în pluralismul și expresivismul lui Herder, îl accept întru totul; sunt însă realmente nedumerit nu atât de repetarea afirmației că nu există – după mine – vreun mijloc de „a ierarhiza valorile (și modurile de viață) în ordinea importanței"[322], afirmație pe care deja am discutat-o, cât de ideea, care nu îmi este atribuită mie, că „un dezvoltarism non-teleologic […] e totuna cu pretenția că, întrucât creștem așa cum creștem, avem nevoie de temeiul obligațiilor morale ca bază pornind de la care să creștem"[323]. Ce ar putea oare asta să însemne? Creșterea este un fapt, un proces – cum ar putea o obligație să stea la baza unui proces natural?

Aș vrea să închei prin a spune că îmi dau pe deplin seama că suntem de acord, Kocis și cu mine, cu privire la miezul doctrinei mele – a mea, ca și a lui Herder, al cărui „expresivism" este poate cea mai valoroasă intuiție a lui, motivul efectiv pentru care refuză soluțiile finale absolute în eseul său de tinerețe din 1774 (*Altă filozofie a istoriei*). Este expunerea clasică a poziției care l-a inspirat pe Humboldt și, prin el, pe J.S. Mill, în ceea ce are acesta cel mai generos și mai libertarian; și Kocis, și eu subscriem la o dezvoltare a acestei perspective – o viziune încă minoritară printre teoreticienii politici contemporani.

Dacă Kocis vrea să mă numească dezvoltarist non-teleologic (deși nu știu sigur ce înseamnă asta), sunt gata să accept această poreclă, dacă nu înseamnă mai mult decât credința că scopurile sunt în mod necesar legate de schimbarea și creșterea socială, de apariția unor reguli sociale și moduri de viață ele însele datorate în mare parte influenței mediului și a schimbării sociale. Fraza pare un loc excepțional de comun: poate că asta nu o face mai puțin adevărată. Să interpretezi tot ce am scris ca incompatibil cu ea se bazează (aș vrea să-l asigur pe Kocis în cel mai prietenos fel posibil) pe o gravă neînțelegere, surprinzătoare mai ales în lucrarea unui critic atât de inteligent, scrupulos, citit și, în esență, binevoitor. Atunci când unui scriitor i se întâmplă asta, trebuie să se întrebe dacă nu cumva el însuși este la fel de vinovat ca cititorul său. Să neg așa ceva mi s-ar părea de o vanitate impardonabilă.

Răspuns lui Ronald H. McKinney

Journal of Value Inquiry 26 (1992),
nr. 4, pp. 557–560

Ronald McKinney declară că „Relativismul, pentru [Berlin], presupune că două culturi umane nu au absolut nimic în comun și sunt deci incapabile să se înțeleagă“[324]. Nu aș spune că orice relativism este atât de extrem. Relativismul, pentru mine, este o doctrină conform căreia valorile întruchipate într-o viziune sau formă de viață dată, mai ales în cazul unor societăți întregi, nu sunt numai incompatibile, ci și de așa natură încât motivele pentru a le adopta și a trăi conform lor sunt văzute ca total arbitrare sau cel puțin opace, deși nu neapărat neinteligibile. Pluralismul, din contră, înseamnă, pentru mine, că pot să pătrund imaginativ în situația, perspectiva, motivele, constelația de valori, modurile de viață ale unor societăți diferite de a mea.

Fiecare societate și individ trăiește în lumina unei ierarhii de valori sau, dacă nu, a unor valori când compatibile, când nu, ce își dispută întâietatea în egală măsură, valori care, în definitiv, sunt desigur individuale şi personale acestor societăți și indivizi. Dată fiind viziunea mea generală, sunt nevoit să neg posibilitatea unui criteriu global care să determine obiectiv ceea ce oamenii de oricând și de oriunde ar trebui să facă într-o situaţie dată. În acest sens, nu sunt nici platonist, nici raționalist de secol XVII, nici *philosophe*, nici kantian, nici utilitarist, nici adept al vreunei alte doctrine obiectiviste. Dar cred că multe dintre valorile supreme au fost urmate în comun de mulți oameni în multe locuri pe perioade foarte lungi de timp; și că doar pe ele le numim valori umane. Dar acesta rămâne totuși un fapt empiric – fundamental, dar empiric.

Condiția pentru a recunoaște valorile supreme, fie ale mele, fie ale altor culturi sau persoane, este să pot să mă imaginez într-o situație în care le-aș adopta eu însumi, chiar dacă, în realitate, ele mă dezgustă și sunt de fapt pregătit să le înfrunt din toate puterile. Cu alte cuvinte, să înțeleg cum cineva s-ar putea găsi într-o astfel de dispoziție mentală, cum ar putea să fie membru al unei astfel de civilizații sau să urmeze astfel de valori și scopuri supreme – valori și scopuri concepute, poate, ca absolute și eterne de respectivele persoane și comunități, fie că eu sau noi (adică societatea și cadrul conceptual din care fac parte) împărtășim sau nu o astfel de perspectivă.

Mai departe, sunt întrebat dacă aș putea să înțeleg pe „cineva care promovează un stil de viață sado-masochist“ sau dacă l-aș privi ca fiind dincolo de „orizontul omenesc“[325]. Este parte din acuzația că sunt totuși, poate inconștient, îndeajuns de platonic încât să accept criterii obiective. Răspunsul meu este că, desigur, înțeleg – că am destulă imaginație cât să înțeleg – pe cineva care poate să simtă plăcere în cruzime, în a-și provoca durere sieși și a le-o provoca altora. Eroii byronieni pot fi astfel. La fel este proscrisul care respinge moralitatea, pentru el convențională, a societății sale și își permite să comită crime violente – pe care el le-ar putea numi sau nu crime, dar pe care refuză, în orice caz, să le judece în termenii sistemului de valori al societății lui, sistem pe care îl respinge, refuzând totodată să formuleze vreun altul, în numele căruia astfel de fapte ar fi justificate, și respingând însăși noțiunea de justificare.

Putem concepe asemenea romantici extremi care merg dincolo de Nietzsche și trăiesc și acționează în acest mod, neînfrânați de vreun sistem de valori care să poată fi coerent formulat; și firește că astfel de persoane pun în pericol și riscă să cauzeze o pagubă imensă multor forme de viață, dintre care una este a mea și a

societății mele; și, din acest motiv, sunt îndreptățit, în termenii propriilor mele valori și ai celor ale majorității culturilor (dar nu neapărat ale tuturor), să mă opun. Aș putea să încerc să vindec astfel de oameni oarecum deranjați psihic (după mine), sau doar să-i împiedic să acționeze așa cum o fac, cu forța, dacă trebuie. Dar din asta nu decurge că nu pot înțelege cum e să fii într-o astfel de situație; altfel, nu aș putea înțelege operele literare în care aceștia apar, sau geniul unora dintre cei care i-au descris sau chiar glorificat.

La pagina anterioară, nu cred că sunt de părere că „fiecare soluție propusă la o problemă naște neapărat noi probleme“[326]. Cred că asta se întâmplă adesea. Cred că este improbabil ca ele să nu nască astfel de probleme – cu siguranță aceasta a fost istoria soluțiilor pe care oamenii le-au produs pentru a vindeca problemele date. Dar nu cred că este așa *în mod necesar*. Unele dintre ele ar putea să o facă, altele nu. Însă acesta este un aspect minor; în general, paragraful este un rezumat corect al părerilor mele.

În următorul paragraf apare o problemă mai gravă, pentru mine și pentru oricine care îmi acceptă premisele generale. Cred, într-adevăr, că „prima noastră datorie este aceea de a evita «suferința extremă»“ și de a încuraja compromisuri pentru a preveni alegerile intolerabile. Dar dacă cineva adoptă o viziune nietzscheană, tragic-romantică a vieții și spune „Nu-mi pasă dacă societatea mea supraviețuiește sau nu. Nu contează durerea ori insuportabila suferință, prefer o societate care există eroism, violență, inegalitate, nedreptate, război, insolență, autoafirmare necruțătoare, mai degrabă decât o societate pașnică, armonioasă, dependentă de compromis și «decentă», care îmi pare gri și plicticoasă și de nesuportat“, nu am nimic de spus unui astfel de om, în afară de faptul că valorile lui (pe care, repet, le înțeleg, deși poate că le detest) sunt de așa natură încât mă voi împotrivi cu toate forțele eforturilor lui de a-mi submina societatea.

Dacă mă întrebați: este asta o datorie obiectivă? – nu într-un sens platonic sau kantian, ci așa cum decurge din concepția mea privind gradul minim de decență cu care viața omului ar trebui trăită, precum și din dorința mea de a menține societatea umană ca atare, întrucât cred că adoptarea conflictelor constante sau promovarea unor alegeri intolerabile nu poate păstra societatea mult timp – dacă mă întrebați asta, atunci răspund: Da, este o astfel de datorie, și una pe care sunt gata să o predic și (sper) să o practic. Este viziunea mea, convingerea mea, a oamenilor cu și printre care trăiesc și, în opinia mea, a marii majorități a culturilor pe care le-a cunoscut lumea; nu pot, desigur, spune că a tuturor.

Ceea ce înțeleg prin „orizont uman“ este un orizont în care, în cea mai mare parte, în foarte multe timpuri și locuri, oamenii au trăit conștient sau inconștient și pe fundalul căruia le-au apărut valorile, comportamentul, viața în toate aspectele. Nu pot însă garanta că el va dura pentru totdeauna, sau că niciodată nu a lipsit sau nu a fost schimbat în trecut. Pot spune doar că nu numai că eu sunt în favoarea lui, dar și că marea majoritate a oamenilor, oricare ar fi diferențele și conflictele dintre ei, îl acceptă, de fapt, ca pe condiția minimă a solidarității omenești, condiție în termenii căreia oamenii tind să se recunoască drept oameni.

Acesta nu este platonism: este o acceptare empirică, nedemonstrabilă și *de facto* a ceea ce, mi se pare, ne oferă experiența umană. Spun că varietatea de valori pe care oamenii le pot urma, le-au urmat și e probabil să le urmeze este una limitată și nu infinit de mare, nici măcar în teorie, pentru că eu cred că e o chestiune de fapt empiric că, în măsura în care comunicarea dintre ființele umane este posibilă (în timp și în spațiu, ca și în cadrul unor comunități individuale), ea se bazează pe o

natură (ori perspectivă) umană comună, singura care face această comunicare posibilă. Aceasta este, pentru mine, o generalizare empirică a factorilor care fac posibilă interacțiunea umană. Nu este un adevăr platonic, *a priori*, metafizic. Din acest motiv, nu mă simt vinovat de un cripto-platonism strecurat în pluralismul meu empiric, așa cum mă acuză articolul – nu văd „ambiguitățile profunde“ din a mea „schiță a unei etici postmoderne“, așa cum e ea numită.[327]

Spun într-adevăr „că există un «minimum» de astfel de valori «fără de care societățile abia ar putea supraviețui»“[328]. Acesta este un fapt empiric: dacă oamenilor li s-ar permite să se omoare fără deosebire unul pe altul, dacă adevărul nu și-ar găsi niciodată loc în afirmațiile noastre, dacă mijloacele noastre de subzistență sau siguranță ar fi distruse ș.a.m.d., societatea omenească nu ar putea supraviețui. Și acesta este un fapt empiric cu o foarte largă aplicabilitate. Dar nu decurge de aici că nimeni nu ar putea să respingă aceste valori și, prin asta, să condamne societățile la pieire sau, în orice caz, să încerce să o facă: cu siguranță, *asta* l-ar exclude din orizontul valorilor umane comune. Exemplul lui Hume, un om care preferă să distrugă lumea ca să-și aline durerea de la degetul mic, este un om ale cărui motive sunt efectiv imposibil de înțeles; și, prin urmare, el se situează dincolo de orizontul de care am vorbit. Doresc deci să resping, cât se poate de politicos, acuzația de „inconsistență autoreflexivă“[329]. Simt că trebuie să admit și că noțiunea unei civilizații care, odată provocată, ar fi capabilă să o distrugă pe alta (o idee atribuită lui John Caputo) mi se pare, și ea, incompatibilă cu o lume având un minimum de valori comune – și deci în afara a ceea ce am putea numi gama normală de alegeri disponibile, dacă vrem ca societatea umană să poată continua.

Să ilustrez, ca exemplu final – căci nu am mai multe de spus –, ceea ce consider a fi un comportament care îl plasează pe omul respectiv dincolo de inteligibilitate – așadar, dincolo de orizontul valorilor supreme, disponibile și eligibile. Să zicem că întâlnesc un om care bagă ace în ființele umane și îl întreb de ce o face: ca să provoace durere (o înclinație perfect inteligibilă, deși regretabilă)? Dacă răspunde „Nu“ – dacă spune că nu acesta este motivul și că doar îi place să o facă –, îl întreb atunci, dat fiind că e limpede că îi face pe oameni să sufere, dacă aceștia ar putea să-l înfrunte și să bage și ei, la rândul lor, ace în el, ca răzbunare; la care răspunde „Nu mi-ar plăcea asta; dar, dat fiind că sunt mai puternic decât ei, i-aș putea împiedica să o facă“. Dacă, apoi, oarecum nedumerit, îl întreb „Ce anume îți place la băgatul de ace?“ și îmi răspunde „Îmi place să bag ace în suprafețe rezistente“, și apoi îl întreb „Dar oare mingile de tenis nu ar răspunde la fel de bine nevoilor tale?“, la care răspunde „Ba sigur că da, ar fi la fel de bune“, și apoi îl întreb „Nu vezi nici o diferență între a băga ace în mingi de tenis și a le băga în corpuri umane?“, și el răspunde „Nu pricep ce vrei; pentru mine e totuna“, atunci cred că l-aș considera dus. Procesele lui mentale, dacă le putem numi astfel, sunt neinteligibile; nici o comunicare nu poate avea loc; și asta deci ar identifica zidul care îngrădește valorile plurale pe care le putem numi umane. De aceea îi numim pe acești oameni nebuni, și îi închidem în aziluri, nu în închisori, unde i-am fi dus dacă ar fi comis crime din motive inteligibile.

Sper că poziția mea este acum mai clară.

Scrisori

CĂTRE BEATA POLANOWSKA-SYGULSKA[330]

24 februarie 1986

Headington House

Stimată doamnă Polanowska-Sygulska,

Vă mulțumesc foarte mult pentru scrisoarea dumneavoastră atât de interesantă, pe care am citit-o cu multă plăcere și atenție […].

Să vă vorbesc, așadar, în primul rând, despre chestiunea dificilă a „naturii umane“. Oare cred într-o natură umană fixă și nealterabilă? Mă citați, pe drept, spunând că nu, iar apoi mă citați, la fel de corect, vorbind despre ea ca despre baza comunicării omenești. Ce cred de fapt? Aș vrea să pot răspunde cu extremă precizie, dar nu mi se pare că întrebarea se pretează la așa ceva. Ce mi se pare că cred e că există gânditori (mai ales adepți ai legii naturale) care sugerează că toți suntem creați, fie de Dumnezeu, fie de Natură, înzestrați cu o cunoaștere înnăscută a anumitor adevăruri – unele dintre ele „faptice“, altele normative. Listele diferă la Aristotel, stoici, Isidor din Sevilla, Grațian, Grotius etc., dar în mare parte includ existența lui Dumnezeu, cunoașterea binelui și răului, a dreptății și nedreptății, obligația de a spune adevărul, de a înapoia datoriile, de a-și ține promisiunile (*pacta sunt servanda*), unele sau toate dintre Cele Zece Porunci biblice ș.a.m.d.

Nu știu cine s-a îndoit primul de asta – îndrăznesc să zic Epicur sau Lucrețiu –, dar în epoca modernă, principalul atac a venit din partea unor gânditori precum Vico, Herder, Marx (de asemenea, Hegel și discipolii lui) și, desigur, empiriștii, nu Locke, ci Hume și discipolii săi: conform acestora, oricare ar fi fost statutul legilor naturale, oamenii primitivi nu le cunoșteau și nici măcar nu erau conștienți de ele; au devenit conștienți, sau chiar le-au transformat în obiecte ale credinței ori certitudinii, odată cu evoluția, sau sub influența schimbărilor de circumstanțe materiale și a dezvoltării culturii (indiferent de factorii implicați aici). Căci asta presupune că ființele umane trec printr-un proces de creștere și dezvoltare morală sau metafizică; iar asta este la fel de valid ca a vedea cunoașterea empirică drept un proces continuu, indiferent dacă vom crede că tinde spre o dezvoltare treptată către un anumit tip de perfecțiune (pe care s-ar putea să nu o atingă niciodată) sau nu – un proces cumulativ, doar că fără nici o structură identificabilă sau tendință teleologică.

Cu siguranță, asta credeau Vico și Marx. Credeau, cu alte cuvinte, că ceea ce numim natură umană variază și diferă de la o cultură la alta, sau chiar în cadrul unei culturi – că diverși factori joacă un rol în modificarea răspunsurilor omului la natură și la semeni; și, prin urmare, că ideea conform căreia toți oamenii, oricând și oriunde, ar fi înzestrați cu o cunoaștere actuală sau potențială a unor adevăruri universale, atemporale, inalterabile (fie că aceste adevăruri există sau nu – deși, în mare, acești gânditori nu credeau că ele există) este pur și simplu falsă. Credința într-o cunoaștere *a priori* și în adevăruri inalterabile formează, într-adevăr, nucleul tradiției centrale a Europei, de la Platon și stoici, trecând prin Evul Mediu și poate și în Iluminism, până în zilele noastre. Dar dacă Vico și Marx etc. au dreptate (și cred că au), această concepție nu este validă: oamenii diferă, valorile lor diferă, felul lor de a înțelege lumea diferă; și un anumit tip de explicație istorică sau antropologică pentru apariția acestor diferențe este în principiu posibil, deși s-ar putea ca acea explicație să reflecte și ea, într-o anumită măsură, conceptele și categoriile specifice culturii respective de care aparțin cei care studiază subiectul. Cred că aceasta nu duce la nici un fel de relativism; de altfel, am scris un eseu despre așa-zisul relativism al secolului al XVIII-lea, pe care îl atașez.[331]

[…] nu există o natură umană fundamentală în acest sens: în sensul în care

Rousseau credea, de exemplu, că, dacă dezbraci omul de orice adaos, modificare, corupere, distorsionare etc. aduse de societate și civilizație, o să descoperi un om natural de bază – uneori identificat cu, să zicem, pieile-roșii, care nu a trecut prin experiența nefericită de a-și vedea naturile distorsionate de cultura europeană.

Aceasta este poziția pe care o atacă Edmund Burke, spre exemplu, care spune că ideea că există un om natural (despre care vorbesc revoluționarii francezi, și ale cărui drepturi vor ei să le restaureze) este falsă, că nu există o astfel de făptură; că artele, care conform lui Rousseau sunt o dezvoltare târzie și poate dezastruoasă, fac parte, cum spune el, din natura umană; că nu există o ființă centrală, pură, naturală care să iasă la iveală după ce ai răzuit toate credințele, obiceiurile, valorile, formele artificiale de viață și comportament care au fost, ca să spunem așa, suprapuse peste această ființă pură și naturală. Asta vreau să spun când neg existența unei naturi umane fixe: nu cred că toți oamenii sunt la fel, în aspectele relevante, „lăuntric“, așadar cred că varietatea face parte din existența umană, ba chiar – deși asta este destul de irelevant aici – că este un atribut valoros al acesteia, cu toate că e o idee foarte târzie, probabil rar întâlnită înaintea secolului al XVIII-lea.

Ce vreau atunci să spun prin aceea că oamenii au o natură comună? Ei bine, cred că trebuie să existe un teren comun între ființele umane, dacă e să existe vreun sens oarecare al conceptului de om. Cred că este adevărat să zicem că există unele nevoi de bază, de exemplu – hrană, adăpost, siguranță și, dacă îl credem pe Herder, apartenență la un grup al tău –, pe care trebuie să le aibă oricine este descris ca ființă umană. Acestea sunt doar proprietățile cele mai de bază; la ele s-ar putea adăuga nevoia unui minimum de libertate, a prilejului de a-ți căuta fericirea sau realizarea potențialităților de autoexprimare, nevoia de creație (oricât de elementară), de iubire, de cult (așa cum au susținut gânditorii religioși), de comunicare, nevoia unor mijloace de a-ți concepe și descrie sinele, poate în forme accentuat simbolice și mitologice, și relația lor cu mediul – natural și omenesc – în care trăiești.

Dacă nu ar exista așa ceva, comunicarea între oameni, chiar și în cadrul unei singure societăți (ca să nu mai vorbim de înțelegerea a ceea ce alții au vrut să comunice în alte epoci și culturi), ar deveni imposibilă. Cred în posibilitatea permanentă de schimbare, modificare, varietate, fără a putea să afirm că există un nucleu care să fie modificat ori schimbat. Dar, ca să fie posibilă comunicarea, trebuie să existe destule în comun între toți acești indivizi și grupuri care trec prin varii modificări; asta se poate exprima printr-o enumerare aproape mecanică a diferitelor nevoi de bază – „de bază“ tocmai din acest motiv –, ale căror diferite forme și varietăți aparțin diferitelor persoane, culturi, societăți etc. Nevoia de hrană este universală, diferă însă felul în care mi-o satisfac, ce alimente încerc să obțin și cum. La fel se întâmplă cu toate celelalte nevoi de bază: mitologia, metafizica, religia, limbajul, gesturile mele o să varieze mult, dar nu și faptul că ele sunt feluri de a încerca să mă explic, să mă simt acasă într-un mediu, într-o lume deconcertantă și posibil ostilă.

Wittgenstein explica odată conceptul de „chip de familie“[332] – între portretele strămoșilor, chipul A seamănă cu chipul B, chipul B cu chipul C, chipul C cu chipul D etc., dar nu există un chip central, „chipul de familie“, ale cărui modificări identificabile să fie toate acestea. Însă, atunci când spun „chip de familie“, ce spun nu este gol de sens – ci tocmai că, în diverse privințe, A îi seamănă lui B, B îi seamănă lui C ș.a.m.d. și că ei formează un continuum, o serie care poată fi atribuită familiei X, nu familiei Y. La fel și cu diferitele naturi ale diferitelor culturi,

societăți, grupuri etc. Asta vreau să spun: cred că nu există o natură umană fixă, însă există o natură umană comună. Fără ea nu ar exista nici o posibilitate de a vorbi despre oameni, ba chiar nici o posibilitate de intercomunicare, de care depinde toată gândirea – și nu doar gândirea, ci și simțirea, imaginația, acțiunea.

Asta mi se pare că cred; nu știu dacă este mai clar acum. S-ar putea, într-adevăr, ca ceea ce spun să fie confuz și criticabil, iar dacă doriți să-mi aduceți critici, așa cum deja ați făcut-o, simțiți-vă liberă – pot doar să vă fiu recunoscător; nu consider nimic din ce cred ca fiind atât de adevărat încât să nu fie total falsificabil mai devreme sau mai târziu – deși sper să nu fie astfel. […]

Cu stimă,
Isaiah Berlin

LUI ALAIN BESANÇON
12 octombrie 1990 [*indigo*]

[Headington House]

Cher ami et collègue,

[…] Sunt profund mișcat de vorbele tale calde [în legătură cu eseul despre Maistre], și cred că nu pot nega că nu sunt de acord cu tine în legătură cu anumite aspecte ale acestui scriitor de neuitat, splendid și, pentru mine, sinistru. Să le luăm pe rând.

1. Ironia. Desigur că este extrem de ironic; chiar crezi însă că atunci când apăra Inchiziția nu a vrut ca apologia lui să fie luată *au pied de la lettre*? Cu siguranță, Maistre, care crede în represiune, și ale cărui sfaturi adresate lui Alexandru și altora din Rusia urmăreau toate să prevină, să suprime, să pună paveze împotriva savanților, străinilor și mai ales refugiaților liberali etc. – cu siguranță trebuie să fi crezut că Biserica a făcut bine atunci când i-a eliminat pe toți acei eretici și evrei și mauri? Asta vrea să spună când zice despre Ludovic XIV, care a zdrobit La Rochelle, că a murit în patul lui, în timp ce Ludovic XVI, care a cochetat cu liberalii, a murit știm noi cum. Prin urmare, nu cred că această scrisoare este ironică – cred că vorbea foarte serios. Cum am putea, așadar, să rezolvăm acest dezacord? Este imposibil: Maistre al tău și Maistre al meu se suprapun, dar nu coincid. Rușinea pe care unii partizani ai Bisericii și chiar unii demnitari ai Vaticanului o resimțeau cu privire la el trebuie să derive tocmai din acest tip de apologie a Inchiziției, pe care, în general, Biserica nu a insistat să o justifice.

2. Negi aspectul pozitiv a ceea ce spui. Desigur că, adesea, lucrurile importante nu pot fi explicate rațional – așa cum spui, puterea, dragostea (despre bani nu sunt sigur), Revoluția Franceză și cea Rusă. Desigur, nimeni nu știe de ce s-au întâmplat, nici o explicație nu este câtuși de puțin convingătoare; și trăim într-o epocă în care din ce în ce mai multe astfel de evenimente cosmice răstoarnă, iar și iar, lumea. Sunt întru totul de acord. Iar dacă tot ce a vrut Maistre să zică a fost că elemente centrale ale condiției omului, diverse evenimente sau întregul curs al istoriei nu reprezintă ceva explicabil printr-o ipoteză științifică sau un model inteligent (*à la* Saint-Simon, Hegel, Marx), atunci i-aș da dreptate, și de altfel așa și fac în eseul meu.

Dar merge cu siguranță mult mai departe: nu vrea nici un fel de explicație rațională, dacă poate fi evitată; denunțarea științelor naturii, a teoriilor ca atare, a generalizărilor produse de intelectualii pe care îi urăște – totul duce la ceva foarte asemănător cu doctrina celuilalt erou al meu, Hamann, pentru care fiecare eveniment este un miracol, cauzalitatea nu există, explicația distorsionează totul,

știința și generalizările nu au nici o legătură cu carnea vie a realității. Și asta – suntem, cu siguranță, de acord? – merge prea departe. Oare chiar consideri că medicina, chimia, geografia – îndrăznesc să spun, psihologia? – nu au descoperit nimic, nu au explicat nimic? Nici măcar că au stimulat cercetarea, că au generat întrebări la care oamenii să nu poată să nu caute răspunsuri?

Aș putea să accept că, deși știința trebuie lăsată să facă ce poate, nu poate oferi în nici un caz răspunsuri la problemele centrale ale vieții. Dar Maistre merge mult mai departe. Crede că tot ce este rațional se prăbușește, tot ce este irațional supraviețuiește, tot ce supraviețuiește are rădăcini misterioase, tot ce se prăbușește este făcut de mâna omului. Oare Moartea Neagră, cutremurul de la Lisabona și păduchii care ar fi depopulat Grecia nu erau făcute tot de mâna omului? Și chiar, să spunem, energia nucleară – deși jocul cu ea poate provoca distrugerea datorită științei, metodelor raționale etc., dar fenomenul însuși, fisiunea, fuziunea pot fi explicate; nu sunt niște secrete întunecate, impenetrabile. Cred pur și simplu că Maistre, cu intenție și încântare, a mers prea departe; voia să chinuie carnea cititorului, și, pentru numele lui Dumnezeu, a reușit. Optimismul superficial, orice formă de „scientism“ trebuie să se surpe în fața lui. Dar tu mergi mai departe și crezi că orice este important are rădăcini întunecate, impenetrabile. După cum vezi, nu pot fi de acord.

3. Rusia. Oare nu am apreciat cum se cuvine, la sfârșitul studiului, analiza pe care o face Rusiei? Mi-a scăpat ceva? Oare diferitele doamne pe care le-a convertit la credința romană arătau „intuiții prodigioase“? Presupun că ai dreptate și că asta se datorează numai ignoranței mele; dar mi-ar plăcea să învăț – te rog, spune-mi. Nu vreau să te împovărez cu această liturghie îngrozitoare, dar spune-mi te rog, cândva, ce altceva crezi că a înțeles bine și n-am menționat.

Cât despre fascism, subiectul te irită. Nu ar fi fost fericit în compania lui Benito sau a lui Adolf – [*text lipsă în indigo*] și bădăranii nu erau pe gustul lui. Dar având în vedere că spune despre Robespierre, un monstru plin de sânge, că a salvat totuși hotarele Franței; că Napoleon, un monstru corsican, îl fascina, și că nu a mers să-l vadă doar pentru că regele Sardiniei i-a interzis-o; este greu să afirmi că nu era atras de putere, oriunde s-ar fi găsit ea, de autoritate, de disciplina de fier, de reprimarea oricărui instinct libertarian, a oricărui efort de a le permite indivizilor să gândească, să acționeze, să fie – chiar și între anumite limite – cum voiau ei, și nu cum le ordona autoritatea divinei Biserici.

Rușii l-au acceptat pe Stalin, așa groaznic cum îl credeau, pentru că a făcut ca Rusia să fie puternică și s-a ocupat de studenți, intelighenția, liberali, evrei și alți dușmani ai Bisericii și statului așa cum o meritau – ei par a fi în tradiția maistreană. Oricine vorbește, ca el, despre *la secte qui ne dort jamais* [„secta care nu doarme niciodată“] îmi pare un precursor al represiunii totalitare, un dușman al lui Constant și, îndrăznesc să zic, al iubitului meu Herzen, pe care tu nu îl apreciezi, care protesta împotriva sacrificiului uman – care nu mai era închinat idolilor religioși, ci abstracțiilor: Libertate, Egalitate, Fraternitate, Socialism, Comunism, Progres, Istorie, Stat, Clasă, Partid, Biserică. Vorbește despre spaniolii care i-au ars pe flamanzi și s-au dus să doarmă mulțumiți cu mirosul cărnii arse în nări, știind că îndepliniseră voința Domnului. Nu pot să o neg, sunt de partea lui Montaigne, Erasmus, Herzen împotriva lui Bossuet, Maistre, Maurras, Salazar, Franco. Operele mele sunt *Don Carlo*, *Hovanșcina*, *Les Carmélites*[333]. […]

Al tău,

Isaiah

PS […] Nu crezi că Martin Malia a făcut bine să semneze acel articol „notoriu“ din *Daedalus* cu „Z“[334], ceva la ordinea zilei în Europa de Est?

LUI PIERO GASTALDO
12 noiembrie 1990

[Headington House]

Stimate dr. Gastaldo,

[…] Aveți desigur dreptate, fascismul italian cu siguranță și, într-o anumită măsură, nazismul german erau o combinație de autoritarism maistrean, ură față de știință și liberalism etc. și determinarea de a reprima sălbatic aceste mișcări (vă veți gândi, cred, singur la paralele cu comunismul). Dar există, desigur, și o infuzie puternică de populism herderian sau comunalism. Herder predica toleranța: cele o sută de flori atât de ipocrit proclamate de Mao – dar *Blut und Boden* (deși despre *Blut* nu găsim nimic la Herder) se trage, mă tem, de la Herder *via* Fichte: șoviniști germani francofobi de la începutul secolului al XIX-lea, fără ajutorul lui Gobineau. Și fără îndoială că dinamismul egocentric și-a avut rolul său, cu influența lui evidentă asupra futurismului italian – într-un anumit sens, chiar și în Germania, unde Hitler nu încuraja pictura futuristă. Este o poveste lungă și complexă, originile sunt întotdeauna o formă de studiu extrem de dificil, nesigur, periculos. Totuși, este destul de clar de unde se trag ororile moderne, oricât de pervertită ar fi forma pe care au luat-o […]

Cu stimă,
Isaiah Berlin

LUI GEERT VAN CLEEMPUT
22 aprilie 1996

[Headington House]

Stimate dr. Van Cleemput,

V-am citit lucrarea și recenziile despre naționalism cu mare interes. În cursul următoarelor remarci veți vedea în ce privință cred că nu mi-ați redat poziția îndeajuns de precis, după gustul meu, în orice caz. […]

Dați-mi voie să încep prin a spune că am o simpatie considerabilă pentru poziția dvs. generală. Domnia străină este un lucru teribil, și aveți perfectă dreptate când afirmați că accentul pus pe cetățenie și pe unitatea statului politic poate să conducă la oprimarea altor comunități decât cea principală și la o tiranie foarte dureroasă și respingătoare. Am câteva observații cu privire la asta.

Nu este întru totul corect că imperialismul, sau domnia străină nedorită de cei conduși, le-a provocat neapărat daune acestora. Mă gândesc aici la remarca foarte subtilă a lui Karl Marx că britanicii i-au propulsat pe indieni, prin domnia lor, în trei sau patru secole de dezvoltare normală, de la o societate total agrară la una relativ modernă. Marx adaugă, desigur, că britanicii nu au făcut-o de dragul indienilor, ci în beneficiul propriu – cu toate acestea, el afirmă că ideea că ar fi fost odată o societate pașnică, rurală, de țărani mulțumiți, feriți de ororile industrialismului și ale modernizării, este un mit – conducătorii pre-britanici ai Indiei erau de o mare brutalitate, iar soarta indianului de rând a fost, într-un anumit sens, cu mult îmbunătățită prin domnia britanicilor, oricare ar fi fost motivele acestora. Remarca este, desigur, în armonie cu concepția generală a lui Marx conform căreia există o succesiune obiectivă de faze, de la cea mai primitivă până la cea mai dezvoltată industrial, terminând cu comunismul fără clase. Oricum, chiar dacă această scară

este greșită – și sigur este –, chiar dacă istoria nu este o piesă în acte care urmează unul după altul într-o succesiune inevitabilă, așa cum credeau Hegel și Marx; chiar dacă nu este așa (și nu cred că este), rămâne totuși adevărat că, adesea, conducătorii străini, oricare ar fi fost motivele lor, s-au dovedit de folos celor conduși, din clase și societăți diferite. Asta este adevărat până și cu privire la Asia Centrală sub conducerea sovietică.

Să trec acum la subiectul central – naționalismul, șovinismul etc. Viziunea mea este oarecum similară celei a lui Herder – dacă citiți eseul meu despre acesta din *Vico și Herder*, cred că veți avea o percepție mai justă asupra a ceea ce înțeleg prin conștiință națională decât ați obține chiar și citind cartea interesantă, și în ansamblu perfect corectă, a lui John Gray.[335] Poziția mea este relativ simplă. Cred că dorința de a aparține unei comunități este la fel de naturală ființelor umane ca dorința de a mânca, a dormi, a bea, a se mișca sau oricare altă nevoie umană de bază. Contrar lui Hobbes, nu cred că ființele umane sunt vreodată solitare, bestiale etc., ci [că] au trăit întotdeauna în comunități de un fel anume, întrucât dorința de a trăi printre oameni care ne înțeleg limba, printre care ne simțim acasă (oricare ar fi sentimentele dintre indivizi), care formează o unitate naturală, ca să zic așa, este permanentă. În cazul națiunilor – oricum ar fi apărut acestea – privesc conștiința națională ca pe un sentiment uman normal care nu este deloc de condamnat, care creează solidaritate, loialitate, patriotism și alte sentimente ce unesc oamenii și fac cooperarea posibilă și valoroasă. Nu asta numesc naționalism.

În viziunea mea, atunci când conștiința națională se dezvoltă ca o condiție patologică, inflamându-se, putem vorbi, în sensul propriu, de naționalism și, în cazul extrem, de șovinism; este condiția în care membrii națiunii se consideră superiori celorlalți și îndreptățiți să-i domine, căci sunt aleși de Dumnezeu sau de Providență pentru a juca un rol special în dezvoltarea omenirii, întrucât sunt înzestrați cu calități pe care alții nu le au – înțelepciune politică, o interpretare corectă a istoriei, puritate rasială (care, doar ea, poate genera adevărata creativitate) etc. – toate îi justifică pe acești norocoși să domine societățile inferioare și, dacă e nevoie, să le atace și cucerească. Totul împreună cu multă ipocrizie despre cum această dominație nu face decât bine celorlalți etc.

Prin urmare, trag o linie clară între conștiința națională, care este OK, ca să zic așa, și naționalism, care nu e. Cred că asta nu transpare atunci când vorbiți despre concepția mea despre naționalism. Recunosc că este doar accepțiunea mea – în general, naționalismul ar putea să nu însemne condiția patologică pe care o condamn. Dar diferența dintre patriotism și naționalism constă tocmai în această mândrie exacerbată, xenofobie, sentimentul unei misiuni, sentimentul de a fi fost ales pentru a transforma lumea – care este sursa relelor pe care le condamnăm amândoi.

În principiu, sunt de acord cu dvs. Cel mai bine ar fi dacă aceste comunități – definite destul de potrivit în termeni de limbaj, obiceiuri, amintiri comune (veritabile sau mitologice), poate de o viață lungă trăită pe o parte limitată a globului, dar în special de limbă și amintiri comune – dacă aceste comunități ar fi guvernate prin ele însele, nu de către alții; și toate eforturile de a le combina în state sau imperii – așa cum au făcut-o rușii, austriecii, francezii, britanicii, chinezii și mulți alții – duc la oprimare și sunt fundamental distructive. Mai presus de orice, sunt împotriva libertății individuale, pe care, în definitiv, se sprijină orice societate bună. Trebuie să recunosc că până și democrațiile pure, uniforme din punct de vedere etnic, pot fi opresive pentru diverse grupuri de indivizi din cadrul lor –

democrațiile opresive nu sunt neobișnuite în istorie.

Dar trebuie să pledez pentru formula lui Churchill – democrația nu este o formă deosebit de bună de guvernare, însă toate celelalte sunt mult, mult mai rele. Orice guvernare unde individul poate într-o anumită măsură să controleze felul în care trăiesc el și semenii lui (prin vot, influență, persuasiune, presă liberă, orice) este mai bună decât oricare alta. O democrație adevărată, după mine, este una în care guvernanții nu se simt prea siguri – simt că trebuie să mulțumească poporul pentru a nu fi alungați; dacă guvernul nu simte în orice moment că ar putea fi eliminat, este predispus să devină o tiranie. Ar putea fi o tiranie binevoitoare și înțeleaptă, așa cum și-o dorea Platon, dar tot o tiranie. Și oricât de luminată ar fi la început, o tiranie degenerează aproape invariabil în ceva mult mai puțin satisfăcător.

Mă gândesc aici la Balcani – sunt sigur că strângerea la un loc a sârbilor, croaților, slovenilor și bosniacilor a dus la multă oprimare și la o proastă administrare. Ar fi mai bine dacă fiecare dintre aceste comunități mici s-ar guverna singură – în măsura în care autodeterminarea, în sensul lui Wilson (sau al dvs.), este validă, ea ne face să presupunem că împărțirea lumii în multe comunități mici, uniforme sau rezonabil de uniforme ar face mai multe pentru libertatea și fericirea omului decât marile state și imperii combinate. Asta credea Herder, și de aceea era un naționalist cultural, dar nu și unul politic, ura Imperiul Austro-Ungar și toți marii cuceritori, de exemplu pe Alexandru cel Mare, pentru că strivise atâtea culturi autohtone în Asia Mică – și pe Iulius Caesar, din aceleași motive.

Până aici e bine. Acum trebuie să-mi exprim o rezervă. Dacă vrem să existe minorități – și este greu (poate chiar greșit) să pretinzi ca statele să fie în întregime uniforme, așa cum și-ar fi dorit Platon, spre exemplu, sau T.S. Eliot –, atunci trebuie făcut loc pentru ele, fie că e vorba de minorități etnice, religioase sau de orice alt tip: primul atribut al unei democrații liberale este tolerarea unui anume grad de multiplicitate a culturilor. Cu toate acestea, pot spune că sunt de părere că, dată fiind nevoia de state (or abolirea statului nu este o propunere prea practică, orice ar spune anarhiștii), este necesar să existe o cultură și o limbă centrală, la care minoritățile să se adapteze și de care să nu se izoleze – altfel, lucrurile se dezintegrează și se naște ura.

Mă gândesc aici la America, care în fond a început drept cea mai pură democrație dintre toate: faptul că părțile hispanofone ale țării declară uneori că nu vor să învețe engleză, că își au propria cultură, că doresc să rămână iberice etc. – dus prea departe, acesta poate antrena împărțirea statului în grupuri reciproc ostile, ceea ce este rău pentru toată lumea. Prin urmare, nu cred într-o autodeterminare totală a minorităților într-un stat compus din mai mult de un grup etnic sau religios total uniform. Cred că pakistanezii din Anglia – care în cea mai mare parte vorbesc, desigur, engleză și, în cea mai mare parte, chiar încearcă și se asimilează restului populației – au dreptate, și că minoritatea musulmană intolerantă, care denunță educația din școlile engleze pentru că acestea nu predau Islamul, este, în definitiv, o sursă de probleme de condamnat. Presupun că nu veți fi de acord – cel puțin nu cred, dacă e ca teza dvs. să fie pe deplin implementată.

Evreii din Anglia sunt un exemplu destul de bun de minoritate care s-a integrat cu succes în întreaga țară. Își predau religia iudaică, își au limba ebraică în care citesc Biblia și își spun rugăciunile; cu toate acestea, merg la școlile engleze – nu participă la rugăciunile creștine, dar nu pretind slujbe proprii. Se comportă așa cum trebuie să se comporte o minoritate care dorește să trăiască în pace, cu respectul cuvenit pentru cultura centrală pe care orice stat politic trebuie, în fond, să o aibă.

Există și alte minorități care s-au comportat astfel – de pildă, nemții, scandinavii și, în majoritatea cazurilor, italienii, evreii și grecii în Statele Unite. Un grec a fost ales vicepreședinte pe timpul lui Nixon (s-a dovedit a fi un escroc)[336]; nu s-a simțit obligat să încurajeze nici un fel de separatism grec. Atunci când președintele Johnson, oricare i-ar fi păcatele, a făcut atât de multe pentru imigranții mexicani și portoricani, nu a luat măsuri – și nici nu era de așteptat să le ia – pentru a întemeia comunități independente în care aceștia să locuiască într-o anume măsură izolați de majoritate, respectând legile statului dar, altfel, nelegați de restul populației. Cred asta cu destulă tărie. Ca și dvs., cred că acolo unde există fricțiuni intolerabile ar trebui să existe separare; ca între Norvegia și Suedia, în Cipru (orice ar spune fiecare parte), cu siguranță în Palestina – arabii care aleg să trăiască printre israelieni tind, într-adevăr, să învețe ebraica și nu îi hărțuiesc pe evrei; cei care o fac, și pentru care dominația acestor invadatori străini este intolerabilă, ar trebui, cu siguranță, să fie separați de ei: de aici justificarea pentru ruperea Cisiordaniei. […]

Cu stimă,

Isaiah Berlin

---

280. [Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy: And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, New York, 1945, prefață, p. ix. Referințele la pagină de mai jos sunt la această ediție, a cărei paginare diferă din păcate de cea a ediției britanice (care omite primul cuvânt din titlul american de pe pagina de titlu, dar nu și de pe cotor), London, 1946.] (Vezi și Bertrand Russell, *Istoria filozofiei occidentale*, vol. I, II, trad. D. Stoianovici, Humanitas, București, 2005; citatele care urmează sunt preluate din vol. I – n. red.)

281. [În prima ediție (SUA), citată mai sus, textul principal se întinde pe 835 de pagini. În ediția britanică, 864.]

282. P. 15 (trad. rom. cit., p. 33 – n. red.).

283. P. 29 (trad. rom. cit., p. 46 – n. red.).

284. P. 38 (trad. rom. cit., p. 55 – n. red.).

285. P. 143 (trad. rom. cit., p. 161 – n. red.).

286. P. 155 (trad. rom. cit., p. 174 – n. red.).

287. P. 93 (trad. rom. cit., p. 112 – n. red.).

288. P. 173 (trad. rom. cit., p. 192 – n. red.).

289. P. 184 (trad. rom. cit., p. 203 – n. red.).

290. P. 188 (trad. rom. cit., p. 207 – n. red.).

291. [Pagina 203. Berlin a revenit adesea asupra acestui pasaj din Russell în opera lui de mai târziu și și l-a însușit.]

292. *Freedom and Organization*, 1814–1914, London [1934].

293. „The Philosophy of Bergson", *Monist* 22 (1912), pp. 321–347.

294. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932; *The Two Sources of Morality and Religion*, trad. R. Ashley Audra și Cloudesley Brereton, cu sprijinul lui W. Horsfall Carter, London, 1935. (Vezi și Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei și religiei*, trad. Diana Morărașu, Institutul European, Iași, 1998 – n. red.)

295. *Sur le succès du Bergsonisme: précédé d'une réponse aux défenseurs de la doctrine*, Paris, 1904.

296. Pp. 811–814.

297. Robert A. Kocis, „Towards a Coherent Theory of Moral Development: Beyond Sir Isaiah Berlin's Vision of Human Nature", *Political Studies* 31, nr. 3 (septembrie 1983), pp. 370–387; de aici încolo „K".

298. K, p. 371.

299. K, p. 373.
300. *Ibid.*
301. K, pp. 371 și *passim*.
302. K, p. 383.
303. K, p. 372, p. 378.
304. K, p. 373.
305. *Ibid.*
306. K, p. 374.
307. Deși nu este aici locul în care să dezvolt această teză, oricine interesat o poate regăsi în „Note on Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought", *British Journal for Eighteenth-Century Studies* 3, nr. 2 (iunie 1980), pp. 89–106 [retipărit în acest volum].
308. K, p. 374.
309. K, pp. 374–375.
310. K, p. 375.
311. *Ibid.*
312. K, p. 375, p. 387.
313. K, p. 375.
314. *Ibid.*
315. K, p. 376.
316. K, p. 378.
317. *Ibid.*
318. K, p. 379, p. 381, p. 383.
319. K, pp. 380–381.
320. *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, ed. Henry Hardy, London, 2000, p. 176, citat de K, pp. 381–382.
321. K, p. 381.
322. K, p. 387.
323. *Ibid.*
324. „Towards a Postmodern Ethics: Sir Isaiah Berlin and John Caputo", *Journal of Value Inquiry* 26 (1992), nr. 3, pp. 395–407 (de aici încolo M), la p. 400.
325. M, p. 401.
326. M, p. 400.
327. M, pp. 401–402.
328. M, p. 401.
329. *Ibid.*
330. Pe atunci cercetătoare la Universitatea Jagellonă, Cracovia, Polonia, pregătind o teză de doctorat despre filozofia libertății la Berlin, îi scrisese întrebându-l despre ideile sale. Dr. Polanowska-Sygulska a publicat mai târziu o carte despre aceeași temă, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina* (*Filozofia libertății a lui Isaiah Berlin*), Kraków, 1998. Scrisoarea a fost publicată (parțial) în *New York Review of Books*, 23 septembrie 2004, p. 26 și (integral) în Isaiah Berlin și Beata Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue*, Amherst, 2006, pp. 39–44.
331. Vezi p. 358, n. 2.
332. Termenul lui Wittgenstein este „Familienähnlichkeit", tradus de obicei prin „asemănare de familie".
333. *Dialogues des Carmélites* a lui Francis Poulenc.
334. Z [Martin Malia], „To the Stalin Mausoleum", *Daedalus* 119 nr. 1 [*Eastern Europe… Central Europe… Europe*] (iarna 1990), pp. 295–344.
335. *Isaiah Berlin*, London, 1995; reintitulată *Berlin* pentru ediția broșată, London, 1995.
336. Spiro Agnew (1918–1996), vicepreședinte al SUA în perioada 1969–1973, a

demisionat după ce a fost acuzat de corupție.